Reinhart Koselleck

Crítica e crise

ed uerj

CONTRAPONTO

UNIVERSIDADE DO ESTADO
DO RIO DE JANEIRO

REITOR Antonio Celso Alves Pereira
VICE-REITORA Nilcéa Freire

EDITORA DA UNIVERSIDADE DO
ESTADO DO RIO DE JANEIRO

CONSELHO EDITORIAL
Elon Lages Lima
Gerd Bornheim
Ivo Barbieri (*Presidente*)
Jorge Zahar (*in memoriam*)
Leandro Konder
Pedro Luiz Pereira de Souza

Reinhart Koselleck

CRÍTICA E CRISE

Uma contribuição à patogênese do mundo burguês

TRADUÇÃO DO ORIGINAL ALEMÃO
Luciana Villas-Boas Castelo-Branco

ed uerj

CONTRAPONTO

Título original: *Kritik und Krise: Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*

© Verlag Karl Alber Gmbh Freiburg / München 1959

Direitos adquiridos para a língua portuguesa por Contraponto Editora Ltda.

Vedada, nos termos da lei, a reprodução total
ou parcial deste livro sem autorização das editoras.

CONTRAPONTO EDITORA LTDA.
Caixa Postal 56066 – CEP 22292-970
Rio de Janeiro, RJ – Brasil
Telefax: (21) 2544-0206 / 2215-6148
Site: www.contrapontoeditora.com.br
E-mail: contrapontoeditora@gmail.com

EDITORA DA UNIVERSIDADE DO
ESTADO DO RIO DE JANEIRO
Rua São Francisco Xavier, 524 – CEP 20550-013
Rio de Janeiro, RJ – Brasil
Tel./fax (21) 2587-7788 / 2587-7789
E-mail: eduerj@uerj.br

Preparação de originais: César Benjamin
Revisão tipográfica: Tereza da Rocha
Projeto gráfico: Regina Ferraz

1ª edição: setembro de 1999
Tiragem: 2.000 exemplares

2ª reimpressão: julho de 2009
Tiragem: 2.000 exemplares

CATALOGAÇÃO NA FONTE
DO DEPARTAMENTO NACIONAL DO LIVRO

K86c Koselleck, Reinhart.
Crítica e crise : uma contribuição à patogênese do mundo burguês / Reinhart Koselleck ; tradução do original alemão [de] Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. – Rio de Janeiro : EDUERJ : Contraponto, 1999.
256p.
ISBN 978-85-85910-25-9
Inclui bibliografia e índice.

1. Ciência política – História. 2. História – Filosofia. 3. Iluminismo. 4. Despotismo. I. Título.

CDD-320-01

SUMÁRIO

Introdução 9

PRIMEIRO CAPÍTULO A estrutura política do Absolutismo como pressuposto do Iluminismo 19

I. A gênese do Estado absolutista a partir do contexto das guerras (civis) religiosas / O desenvolvimento de um domínio de poder soberano pela redução da consciência religiosa a um foro interior apolítico (Barclay, D'Aubigné) / A subordinação da moral à política e a legitimação temporal do Estado soberano 19

II. Hobbes: a resposta da razão à pluralização das confissões / O conceito de soberania que decorre dos conflitos religiosos e da razão / A divisão do homem em "homem" e "súdito" como herança da guerra civil religiosa e como pressuposto do conceito absolutista de lei e ordem estatal / O foro interior apolítico, dentro do Estado, como o ponto de partida do Iluminismo 26

III. Vattel: a separação entre a moral, fundada no direito natural, e a política como princípio estrutural da ordem dentro do Estado / O fim das guerras civis e a restrição das guerras a meras guerras entre Estados como condição política para o progresso moral 40

SEGUNDO CAPÍTULO A compreensão que os iluministas tinham de si mesmos e a resposta à sua situação dentro do Estado absolutista 49

I. Locke: a jurisdição moral fora do Estado (The Law of Private Censure), seu significado para a burguesia e sua ação política indireta 49

II. A formação de poderes indiretos: a situação inicial da sociedade civil no Estado absolutista / Suas formas de orga-

nização (Club de l'Entresol e as lojas da franco-maçonaria) / A função protetora do segredo das lojas / O *arcanum* como linha divisória entre moral e política e pressuposto da tomada indireta do poder 56

III. O desenvolvimento de poderes indiretos: a função integradora do segredo nas lojas / O estabelecimento de hierarquias independentes / A ameaça indireta ao Estado / A jurisdição moral e sua ampliação ao Estado / A separação entre moral e política como expressão da tomada indireta do poder 68

IV. A virada oculta contra o Estado: a função política do segredo nas lojas (Lessing) / O planejamento secreto da tomada do poder e o uso do dualismo da moral e da política para encobrir seu significado político 75

V. O processo da crítica: a separação entre moral e política como pressuposto e via de execução da crítica burguesa (Schiller) / As etapas da politização; a crítica da Bíblia no Estado (Simon) / A liberdade absoluta da república das letras apolítica dentro do Estado, um *bellum omnium contra omnes* (Bayle) / A extensão, ao Estado, da crítica aparentemente apolítica (Voltaire) / A dialética da crítica iluminista (*Enciclopédie*, Diderot) / O ofuscamento da crítica em hipocrisia / A submissão do Estado ao tribunal da razão (Kant) 88

TERCEIRO CAPÍTULO Crise e filosofia da história 111

I. Filosofia do progresso e prognóstico da revolução na Alemanha pré-revolucionária: a formação de frentes políticas / As ordens secretas e o Estado / A filosofia da história dos maçons (iluminados) e a identificação entre planejamento e história / A filosofia da história como poder político indireto / O agravamento da crise pela sua dissimulação / A redução da filosofia do progresso (dos iluminados) a seu núcleo político (Göchhausen) / O prognóstico da revolução 111

II. Turgot: o reconhecimento da situação crítica na França / Prognósticos revolucionários / A tentativa de dirigir a crise /

O dualismo moral de Turgot / A função política do dualismo moral de Turgot: dissolução da soberania e ocultamento do processo / O anonimato político / A dialética do homem e do príncipe / A totalidade moral como resposta ao Absolutismo político / O fracasso de Turgot / A legitimação indireta da guerra civil 121

III. Crise: a crise como conceito político e moral, não como uma expressão da filosofia do progresso / O aparecimento do conceito (Rousseau) / A expansão da república das letras ao Estado / Revolução permanente, Estado total, terror, ideologia e ditadura como resultado involuntário do Iluminismo e de seu anonimato político / A determinação da crise pela consciência dualista (Diderot) / Prognósticos deterministas de caráter dualista / Encobrimento e agravamento da crise / O caráter processual da filosofia burguesa da história / As antíteses morais na construção da história global / A diferença atlântica / A guerra civil como tribunal moral / *The Crisis* (Thomas Paine) / A história como processo: unidade da crise e da filosofia da história 137

Notas 163

Bibliografia – Fontes primárias 241

Bibliografia – Fontes secundárias 247

Índice onomástico 253

INTRODUÇÃO

No calor de uma revolução, quando os ódios estão ferventes
e o soberano dividido, é difícil escrever a história.
RIVAROL

De um ponto de vista histórico, a atual crise mundial resulta da história européia. A história européia expandiu-se em história mundial e cumpriu-se nela, ao fazer com que o mundo inteiro ingressasse em um estado de crise permanente. Assim como o globo terrestre foi unificado pela primeira vez pela sociedade burguesa, a crise atual também se desenrola no horizonte de um auto-entendimento histórico-filosófico, predominantemente utópico. Este auto-entendimento é utópico porque destina o homem moderno a estar em casa em toda parte e em parte alguma. A história transbordou as margens da tradição e submergiu todas as fronteiras. A tecnologia de comunicação sobre a superfície ilimitada do globo conduziu à onipresença de forças que submetem tudo a cada um e cada um a tudo. Ao mesmo tempo, além dos espaços e dos tempos históricos, explora-se o espaço planetário, ainda que seja apenas para fazer com que a humanidade vá pelos ares no processo em que ela mesma se empenhou.

A crise política (que, uma vez deflagrada, exige uma decisão) e as respectivas filosofias da história (em cujo nome tenta-se antecipar esta decisão, influenciá-la, orientá-la ou, em caso de catástrofe, evitá-la) formam um único fenômeno histórico, cuja raiz deve ser procurada no século XVIII.

A sociedade burguesa que se desenvolveu no século XVIII entendia-se como um mundo novo: reclamava intelectualmente o mundo inteiro e negava o mundo antigo. Cresceu a partir do espaço político europeu e, na medida em que se desligava dele, desenvolveu uma filosofia do progresso que correspondia a esse

processo. O sujeito desta filosofia era a humanidade inteira que, unificada e pacificada pelo centro europeu, deveria ser conduzida em direção a um futuro melhor. Hoje, seu campo de ação, o globo terrestre, é reivindicado ao mesmo tempo por grandes potências, em nome de filosofias da história análogas. Esta concepção da unidade do mundo, de caráter histórico-filosófico, revela-se — e nisto aparece seu caráter fictício — como uma unidade política partida. Cada lado, tão comprometido com o progresso quanto o outro, vive do pretenso retrocesso do outro. Cada lado cria obstáculos ao caminho do outro; paradoxalmente, nisto reside sua certeza. Distinguem-se um do outro para criar a ilusão de uma evidência que não existe, a não ser pelo medo e o terror. A unidade utópica do mundo reproduz sua própria dicotomia.

No século XVIII, o planejamento utópico do futuro já tinha uma função histórica específica. Em nome de uma humanidade única, a burguesia européia abarcava externamente o mundo inteiro e, ao mesmo tempo, em nome deste mesmo argumento, minava internamente a ordem do sistema absolutista. A filosofia da história forneceu os conceitos que justificaram a ascensão e o papel da burguesia. O século XVIII é a antecâmara da época atual, cuja tensão se acentuou progressivamente desde a Revolução Francesa, que afetou o mundo inteiro, extensivamente, e todos os homens, intensivamente. Este trabalho pretende lançar luz sobre essa antecâmara e, assim, trazer à tona a relação entre a formação da moderna filosofia da história e o início da crise que desde 1789 — a princípio, na Europa — tem determinado os eventos políticos.

A pergunta foi delimitada e definida historicamente da seguinte maneira: não interrogamos o conteúdo e as metas utópicas das filosofias da história da época, e tampouco sua estrutura ideológica, por exemplo, em relação à ascensão da burguesia; procuramos entender a consciência histórico-filosófica dessa época para elucidar a conexão, que se estabelece em sua origem, com o início da crise política, a partir da situação da burguesia no interior do Estado absolutista. Deixamos as filosofias da história, enquanto tais, de lado — salvo exceções exemplares — e exami-

namos a função política que o pensamento e as aspirações da burguesia tiveram no âmbito do Estado absolutista. Para elaborar o significado político do Iluminismo é preciso indagar sobre a estrutura da primeira vítima da Grande Revolução, o Estado absolutista, cujo desaparecimento possibilitou o desdobramento da modernidade utópica. Para um entendimento prévio do Absolutismo é preciso voltar ao século XVII, quando o Estado soberano alcançou sua forma plena. Tal retorno não deve construir redes causais cujas sugestões fazem com que se retroceda irremediavelmente à pré-história e à problemática de todas a origens — em suma, às questões *da* filosofia da história que, para além da ideologia, recorre à realidade histórica para estabelecer a ciência histórica e, deste modo, abre um espaço que exclui, precisamente, as explicações ilusórias de um *regressus ad infinitum*. Pois este *regressus* histórico não seria nada além de um progresso voltado para trás, exatamente o que deve ser posto em dúvida.

As análises concentram-se no presente que passou, e não em seu passado. O passado "anterior" só será considerado se nele residirem elementos significativos para tratar da nossa pergunta sobre o século XVIII. Nosso tema é a gênese da utopia em um contexto funcional historicamente determinado: o século XVIII. Por isto, a história política pregressa só será tratada na medida em que ela seja necessária para transmitir o valor que a consciência dos cidadãos tinha durante a vigência do sistema absolutista. Isto também traz à tona o outro lado da nossa pergunta, que diz respeito à crise política que se anunciava. A consciência histórica e filosófica dos iluministas — queira-se ou não — só adquire sentido político como uma resposta à política absolutista. O Estado, tal como era, exigia uma resposta, tal como seria então encontrada. Portanto, renuncia-se conscientemente a considerações sobre a história das idéias. O patrimônio de idéias herdado, que já se encontrava quase completo, à disposição dos iluministas, só foi retomado em uma situação determinada e — nisto reside seu aspecto especificamente novo — interpretado do ponto de vista da filosofia da história. Evidentemente, a delimitação desta investigação à situação histórica não deve apresentar aos homens da época um acerto

de contas moral que lhes atribua mais ou menos culpa. Isto, por princípio, está fora de cogitação, pois, na condição de ser histórico, o homem é sempre responsável pelo que quis e pelo que não quis. Mais freqüentemente, talvez, pelo que não quis.

O método deste trabalho combina análises em história das idéias e análises sociológicas das condições. Estudam-se os movimentos das idéias, mas somente na medida em que eles permitam explicitar seu acento político; examinam-se as situações em que as idéias foram concebidas e sobre as quais repercutiram em seguida, mas somente na medida em que elas permitam destacar o sentido de que as idéias se investiram. Não se trata, portanto, de descrever o desenrolar político, de um lado, e as transformações das idéias, enquanto meras idéias, do outro. As condições gerais que originaram o Iluminismo e às quais ele reagiu não mudaram no decorrer do século XVIII. Mudaram as circunstâncias — de uma maneira, é claro, que acentuou ainda mais as dificuldades básicas do sistema absolutista. Sobretudo o Estado francês perdeu poder e prestígio; com a prosperidade crescente da burguesia, endividava-se cada vez mais; não alcançava mais vitórias claras; perdia guerras e colônias; e, por último, os próprios representantes do Estado foram arrebatados pelo Iluminismo. O Iluminismo tornou-se um "aliado". Mas, no que diz respeito às condições políticas enquanto tais, não resta dúvida de que a estrutura do próprio Estado não foi alterada. O monarca preservou seu poder soberano: decidia sobre a guerra e a paz, cassava a bel prazer o Parlamento e, a despeito de estar endividado, mantinha sua Corte. Quanto mais Luís XVI insistia em sua soberania, menos era capaz de impor com eficácia suas decisões. O Estado mudou; permaneceu absolutista, mas tornou-se corrupto. O sistema absolutista, situação inicial do Iluminismo burguês, se manteve até a Revolução. Constitui uma constante em nossa investigação. O desenvolvimento político do Iluminismo será avaliado sucessivamente com base nesta constante e em diversos exemplos. O Iluminismo desenvolveu uma vertente própria que, finalmente, passou a integrar suas condições políticas. O Absolutismo condiciona a gênese do Iluminismo, e o Iluminis-

mo condiciona a gênese da Revolução Francesa. Entre estas duas fases, movimenta-se, *grosso modo*, o presente trabalho.

Só recorremos a fontes do período anterior a 1789. Não utilizamos nenhum testemunho para fazer declarações sobre a pessoa de cada autor. Embora sempre façamos referência a acontecimentos singulares e obras específicas, não se trata nunca deles próprios. Nosso tema é a unidade dos eventos do Iluminismo no Estado absolutista. Cada ato de pensamento e cada ação deverão nos remeter a esse acontecimento. Do ponto de vista desta investigação, todos os autores são representativos. Poderíamos facilmente substituir as citações, ou casos tratados, por outros, sem afetar o rumo da investigação. As notas contêm freqüentemente passagens paralelas, embora a tese mesma não se corrobore pelo acúmulo de documentos. Daremos a palavra, indistintamente, a grandes pensadores e a panfletos anônimos, pois, na unidade dos eventos do Iluminismo, anonimato e importância política geralmente coincidem. São raros os documentos que, por conterem de tal modo a marca da pessoa — como, por exemplo, no caso de Hobbes e Diderot —, permaneceram únicos em face do movimento como um todo. Mas seu caráter único, por assim dizer, ressalta o que é típico no centro dos acontecimentos.

A abordagem heurística, que visa a elucidar a ligação entre a utópica filosofia da história e a Revolução desencadeada a partir de 1789, reside na conexão pressuposta entre crítica e crise. O fato de que a conexão entre a crítica praticada e a crise emergente tenha escapado ao século XVIII — não se encontrou nenhuma prova literal de uma consciência desta conexão — conduziu à presente tese: o processo crítico do Iluminismo conjurou a crise na medida em que o sentido político dessa crise permaneceu encoberto. A crise se agravava na mesma medida em que a filosofia da história a obscurecia. A crise não era concebida politicamente, mas, ao contrário, permanecia oculta pelas imagens histórico-filosóficas do futuro, diante das quais os eventos cotidianos esmoreciam. Assim, a crise encaminhou-se, ainda mais desimpedidamente, em direção a uma decisão inesperada. Esta

dialética funda-se no modo específico da crítica que se exercia no século XVIII e que lhe concedeu o seu nome. A crítica praticada pela inteligência burguesa determinou o papel da burguesia ascendente e englobou o novo mundo.

O período que estudamos oferece o quadro de um processo único e poderoso. No século XVIII, a intelectualidade burguesa transformou a história em processo, sem tornar-se consciente desta transformação. Este acontecimento, que inaugura os tempos modernos, é idêntico à gênese da filosofia da história. "Na crítica, a história transforma-se por si mesma em filosofia da história", diz Ferdinand Christian Baur. O alto tribunal da razão, entre cujos membros naturais a elite ascendente se inseria, envolveu em seu processo, em diferentes etapas, todas as esferas da vida. Mais cedo ou mais tarde, a teologia, a arte, a história, o direito, o Estado, a política e, finalmente, a própria razão são citados e chamados a prestar contas. Neste comércio jurídico, o espírito burguês desempenhava a função de acusador, de instância judicativa suprema e — o que teria uma importância decisiva para a filosofia da história — de partido. Os juízes burgueses estavam sempre do lado do progresso. Ninguém — e nada — podia escapar à nova jurisdição. O que não resistisse ao juízo dos críticos burgueses era entregue à censura moral, que se encarregava de discriminar o condenado e executar a sentença: "Quem não puder reconhecê-lo / seja visto com desprezo."

No rigoroso processo da crítica — que era, ao mesmo tempo, um processo de efervescência social — formou-se a filosofia da história: todos os domínios tratados pela crítica contribuíram para promover o advento da filosofia burguesa da história. A crítica da arte e a crítica da literatura foram as primeiras a articular, na república das letras, a oposição entre antigos e modernos e a elaborar uma concepção de tempo que separava futuro e passado. Um dos principais alvos da crítica, a religião cristã, trouxe em suas múltiplas divisões a herança de uma história sagrada que foi retomada, das mais diversas formas, por uma visão de mundo voltada para o futuro. É conhecido o processo de secularização, no qual a escatologia foi transposta para uma história progressis-

ta. Nossa investigação, porém, mostrará que os elementos do juízo divino e do juízo final também passam a ser aplicados, consciente e deliberadamente, à própria história, sobretudo no momento em que a crise se agrava. Desta forma, o fermento da crítica muda o curso dos eventos políticos. A justiça subjetiva, voltada rigorosamente para si mesma, não conta mais com grandezas dadas, mas transforma tudo que está dado historicamente (e a própria história) em um processo, cujo desenlace, é claro, permanece em aberto, uma vez que as categorias do juízo privado não podem alcançar os acontecimentos que ajudaram a provocar. Finalmente, para ainda assim alcançá-los, transforma-se o próprio plano divino de salvação, até então insondável: ele também é esclarecido, torna-se o planejamento do futuro, feito por uma nova elite moralmente justa e conforme à razão. Como é peculiar à crítica racional não reconhecer a autonomia dos domínios que critica, seja a religião ou a política, ela precisou procurar um apoio que a remeteu para o amanhã, em cujo nome pôde negligenciar o hoje com a consciência tranqüila. Para fazer valer seus direitos, a crítica do século XVIII teve que se tornar utópica. Finalmente, o último objeto da crítica, o Estado absolutista, contribui, à sua maneira, para estabelecer a visão utópica que a burguesia tinha da história.

Esta investigação concentra-se no lado político do processo. Para mostrar sua conexão com a crise que se insinuava lentamente, isto é, para dar conta da unidade da formulação dupla da nossa questão, serão indicados os pontos de partida históricos que permitam comprovar o sentido político da filosofia burguesa da história e detectar a crise latente em que incorreu e à qual sucumbiu, em primeiro lugar, o Estado absolutista.

A ordem política que o Estado produziu ao pacificar o espaço devastado pelas guerras civis religiosas criou a condição necessária ao desenvolvimento do mundo moral. Contudo, na medida em que os indivíduos sem poder político se desvencilham do vínculo com a religião, eles entram em contradição com o Estado, que os emancipa moralmente mas também os priva da responsabilidade, ao reduzi-los a um espaço privado. Os cidadãos entram

necessariamente em conflito com um Estado que, pela subordinação da moral à política, entende a esfera política de maneira formal e age sem considerar a vertente própria da emancipação. O objetivo dos cidadãos será aperfeiçoar-se moralmente até o ponto de saber efetivamente, e cada um por si, o que é bom e o que é mau. Assim, cada um torna-se um juiz que, em virtude do esclarecimento alcançado, considera-se autorizado a processar todas as determinações heterônomas que contradizem sua autonomia moral. Assim, a separação, realizada pelo Estado, entre política e moral volta-se contra o próprio Estado, que é obrigado a aceitar um processo moral.

No curso do desdobramento do *cogito ergo sum* cartesiano — a autogarantia dada ao homem que se desliga da religião —, a escatologia transforma-se em utopia. Planejar a história torna-se tão importante quanto dominar a natureza. O mal-entendido de que a história seja planificável é favorecido por um Estado tecnicista, incapaz de fazer-se compreender por seus súditos como uma construção política. O cidadão, desprovido de poder político, súdito do senhor soberano, entendia-se de um ponto de vista moral e, na medida em que sentia que a autoridade estabelecida abusava do poder, condenava-a como imoral. Pela separação entre moral e política, a moral forçosamente se aliena da realidade política. Isto se expressa no fato de a moral deixar de lado a aporia da política. A moral, que não pode integrar a política, precisa fazer da necessidade uma virtude, pois encontra-se no vazio. Alheia à realidade, vislumbra no domínio da política uma determinação heterônoma, nada além de um estorvo à sua autonomia. Por conseguinte, esta moral acha que, atingindo as alturas de sua própria determinação, poderia varrer do mundo a aporia política. Que a política seja o destino, não exatamente no sentido de uma fatalidade cega, não é compreendido pelos iluministas. Sua tentativa de negar, pela filosofia da história, a facticidade histórica, de "recalcar" o político, tem em sua origem um caráter utópico. Enquanto a história é alienada pela filosofia da história, permanece a crise desencadeada pelo processo que a moral se empenha em mover contra a história.

Quando nossa investigação tiver atingido sua meta, a dependência e o entrelaçamento recíprocos da crise e da filosofia da história — e, por que não, sua identidade — terão se tornado visíveis em alguns pontos de partida no século XVIII. O utopismo originou-se de um mal-entendido em relação à política, mal-entendido que foi condicionado historicamente e, em seguida, fixado pela filosofia da história. No fogo cruzado da crítica, não se desmantelou apenas a política de então. Neste mesmo processo, reduziu-se a própria política, enquanto tarefa constante da existência humana, a construções utópicas do futuro. A estrutura política do Estado absolutista e o desenvolvimento do utopismo são um processo complexo, no qual se inicia a crise política do presente.

PRIMEIRO CAPÍTULO

I

Dois acontecimentos que fizeram época marcam o início e o fim do Absolutismo clássico. Seu ponto de partida foi a guerra civil religiosa. O Estado moderno ergueu-se desses conflitos religiosos mediante lutas penosas, e só alcançou sua forma e fisionomia plenas ao superá-los. Outra guerra civil — a Revolução Francesa — preparou seu fim brusco.

O efeito dessas duas séries de acontecimentos alastrou-se por toda a Europa. A posição singular da Inglaterra evidencia-se no fato de que lá, por assim dizer, os dois acontecimentos coincidem. Na ilha, o Estado absolutista emergente foi destruído pela guerra civil religiosa, e as lutas religiosas já significavam a revolução burguesa. No continente, ao contrário, o Estado absolutista permaneceu, até onde se pode remontar seu desenvolvimento,[1] um acontecimento ligado aos conflitos posteriores à Reforma. O Estado moderno estabeleceu-se em duas fases distintas e em virtude de soluções espacialmente distintas para as lutas religiosas. Sua política foi o tema do século XVII, e seus caminhos traçam a história do Absolutismo. O período seguinte, embora se caracterize pelo mesmo poder estatal, recebeu outro nome: Iluminismo. O movimento iluminista desenvolveu-se a partir do Absolutismo, no início como sua conseqüência interna, em seguida como sua contraparte dialética e como o inimigo que preparou sua decadência.

Assim como o ponto de partida do Iluminismo foi o sistema absolutista, o do Absolutismo foram as guerras religiosas. Amadurecimento e fim do Absolutismo estão internamente relacionados. Esta relação se torna visível no papel que o Iluminismo pôde desempenhar no âmbito do Estado absolutista. O Iluminismo floresceu justamente na França, o primeiro país que supe-

rou de maneira resoluta as guerras internas religiosas mediante a adoção do sistema absolutista.[2] O abuso de poder por Luís XIV acelerou o movimento iluminista, em que o súdito se descobre cidadão.[3] Cidadão que, na França, irá derrubar os bastiões da dominação absolutista. A estrutura política do Absolutismo, a princípio uma resposta às guerras civis religiosas, deixará de ser entendida enquanto tal pelo Iluminismo.

A primeira tarefa desta investigação é apreciar tal conexão. A situação de partida do Estado moderno será explicada na medida em que isso se mostre necessário para explicitar o ponto de inserção política do Iluminismo neste Estado. Assim, impõe-se uma delimitação metodológica à análise da estrutura política do Absolutismo — para além de questões sociais ou econômicas — que traz em si uma justificativa factual. Com o apoio de magistrados e militares, o Estado dos príncipes forma uma esfera de ação supra-religiosa e racional que, em oposição às suas demais instâncias, era determinada pela política estatal. No plano social, as monarquias permaneceram totalmente ligadas à tradicional divisão estamental, a tal ponto que, em geral, se empenhavam em preservá-la. No plano político, porém, os monarcas procuravam extinguir ou neutralizar todas as instituições autônomas (mesmo o mercantilismo, enquanto sistema econômico, está submetido ao planejamento e à condução estatal). Também as questões relativas à religião e à Igreja foram tratadas em função de sua utilidade para o Estado, fosse no âmbito de uma igreja de Estado ou de uma tolerância oportuna. A constelação inicial do Iluminismo se insere no domínio próprio desse sistema político que se estendia por toda a Europa.

Esse sistema recebeu sua expressão teórica na doutrina da "razão de Estado".[4] Criou-se um espaço, livre de prescrições morais, em que a política pôde se desenvolver independentemente da moral. "Nas monarquias, a política promove grandes coisas com o mínimo de moral possível."[5] Quando, em 1748, Montesquieu caracterizou com esta frase a política da época, empregou uma fórmula que — independentemente de seu conteúdo polêmico — não seria mais compreendida pelos iluministas, pois sua evi-

dência histórica remontava à época das guerras religiosas. No século XVI, a ordem tradicional estava em plena decadência. E, em conseqüência da perda da unidade da Igreja, a ordem social como um todo saiu dos eixos. Antigos laços e alianças foram desfeitos. Alta traição e luta pelo bem comum tornaram-se conceitos intercambiáveis, conforme as frentes de luta e os homens que nelas se locomoviam.[6] A anarquia generalizada levou a duelos, violências e assassinatos, e a pluralização da *Ecclesia Sancta* foi um fermento para a depravação de tudo o que antes era coeso: famílias, estamentos, países e povos. Assim, a partir da segunda metade do século XVI, um problema que não podia ser resolvido pelos meios da ordem tradicional tornava-se cada vez mais virulento: a época impunha a necessidade de encontrar uma solução em meio a igrejas intolerantes, que travavam duros combates e se perseguiam cruelmente, e em meio a frações estamentais ligadas pela religião. Uma solução que contornasse, apaziguasse ou abafasse a luta.[7] Como era possível restabelecer a paz? Na maior parte do continente, o Estado absolutista encontrou a resposta e constituiu-se a partir do que, de fato, era: uma resposta específica à guerra civil religiosa. Qual era esta resposta? O que ela significava para o monarca e o súdito?

Uma vez que os partidos religiosos tiravam sua energia de fontes que se encontravam fora do domínio de poder dos príncipes, estes só podiam opor-se a eles rompendo o primado da religião. Só assim foram capazes de submeter os diferentes partidos à autoridade estatal. O princípio *"cujus regio, ejus religio"* ["a religião é de quem é a região"] decorre do fato de que os príncipes se colocavam acima dos partidos religiosos, mesmo quando eram seguidores de alguma religião. O monarca absoluto não reconhecia nenhuma instância superior a si mesmo, a não ser Deus, cujos atributos ele próprio assumia no espaço político e histórico: *"Majestas vero nec a majore potestate nec legibus ullis nec tempore definitur"* ["Na verdade, a autoridade não é definida nem pelo maior poder nem por quaisquer leis nem pelo tempo"].[9]

Em seu *roman à clef*, o *Argenis*, de 1621, Barclay forneceu para a monarquia absoluta uma justificação bastante difundida na

época e traduzida em quase todas as línguas européias. Humanista e jurista, o autor partilhou o destino de muitos de seus contemporâneos; era filho de uma família de refugiados, e suas impressões de juventude foram determinadas pelas lutas da Liga e pelo choque da "conspiração da pólvora", de 1605.[10] Mais tarde, referindo-se a eventos como esses, confrontou o monarca com a seguinte alternativa: "Ou restituís a liberdade ao povo, ou lhe assegureis a liberdade interior, pela qual o povo sacrificou sua liberdade."[11] Esta passagem revela a missão histórica de que se incumbia a realeza da época, e que a maioria dos pensadores da geração de Richelieu — contra os *ligueurs, frondeurs* e monarcômacos — declarava plenamente justificada.[12] Servindo-se ainda da teoria do contrato de governo, Barclay tinha em vista o Estado absolutista, ao destituir os partidos em luta de seus direitos, transferidos — e, junto com eles, toda a responsabilidade — unicamente ao soberano. O *Argenis* estava entre as leituras regulares de Richelieu; seus pensamentos, *topoi* da época, reencontram-se em seu testamento.[13] Ser tolerante seria mais perigoso que ser severo ou cruel, pois as conseqüências de qualquer complacência derramariam mais sangue e seriam mais devastadoras que a severidade momentânea. Se o monarca admitisse oposição, sem dúvida se libertaria de responsabilidades, mas carregaria a culpa por todas as agitações que nascessem da tolerância.[14] O postulado de que o monarca detém o monopólio do restabelecimento da paz impõe ao soberano uma responsabilidade absoluta. Na época, ela se expressou de forma cristalina na afirmação da responsabilidade exclusiva perante Deus.

Em seu romance, Barclay também indica a direção que o rei deveria tomar para pacificar o país. Ou fazia com que todos se curvassem ou ninguém se submeteria.[15] A responsabilidade absoluta do soberano exige e pressupõe a dominação absoluta de todos os sujeitos. O governante só pode assumir a responsabilidade pela paz e a ordem quando submete da mesma forma todos os súditos. Ocorre assim uma profunda ruptura na posição dos súditos, que, até então, tinham seu lugar no interior de um sistema múltiplo, embora frouxo, de responsabilidades: como membros

de uma das igrejas, dependentes de vassalos, no quadro de uma instituição política própria ou de uma das ordens estamentais. Quanto mais o sentido desse mundo pluralista se altera, gerando o sem-sentido da guerra civil, tanto mais os súditos e o próprio rei confrontam-se com uma alternativa premente: "Saibam que quase todos os homens foram reduzidos ao mesmo ponto: ou ficam em desacordo com a própria consciência ou com os acontecimentos do século."[16] No vaivém dos perseguidores e perseguidos, que trocavam constantemente os papéis de vítima e de carrasco, não sobreviveu quem se manteve fiel à sua crença, mas quem buscou a paz pela paz. D'Aubigné, *frondeur* por toda a vida, cruzado rigoroso e proscrito, punha estas constatações na boca de seu companheiro dissidente, o político de Sancy.[17] Não era mais possível conciliar a consciência e as exigências da situação. Por isso, prossegue o político incumbido por D'Aubigné, deve-se distinguir claramente entre interior e exterior. O astuto refugia-se nos recantos secretos de seu coração, onde permanece seu próprio juiz, ao passo que os fatos externos devem ser submetidos ao juízo e ao tribunal do soberano. A voz da consciência não deve nunca alcançar o exterior; deve, antes, ser abafada: só sobrevive quem se converte. "Pode-se ver o sentido disto facilmente: os que estão mortos quiseram deixar viver sua consciência, e foi sua consciência que os matou."[18] Por uma inversão irônica, a consciência tornou-se culpada da sua própria destruição. Os limites entre golpe mortal, execução e assassinato eram ainda tênues e imprecisos;[19] mas, para o político, qualquer morte violenta na guerra civil religiosa passou a equivaler a um suicídio. Quem se submete ao soberano vive por meio do soberano; quem não se submete a ele é aniquilado, mas a culpa recai sobre o próprio aniquilado. Para sobreviver, o súdito deve esconder sua consciência.

Desfez-se a relação entre culpabilidade e responsabilidade, constitutiva da consciência. Ambas encontraram uma nova correlação na pessoa do soberano e na do súdito. Diante do fórum de súditos, o soberano foi eximido de qualquer culpabilidade, mas coube a ele toda responsabilidade. O súdito foi dispensado de qualquer responsabilidade política mas, em compensação, foi

ameaçado de uma dupla culpabilidade: externamente, ao proceder contra os interesses do soberano, em assuntos cuja decisão cabia apenas ao soberano; internamente, pela culpa que assalta quem se recolhe no anonimato. Esta cisão abriu no horizonte da guerra civil religiosa um domínio em que a "inocência do poder" tomou seu lugar. Um domínio que competia apenas ao soberano. Mas o príncipe só podia preservar a inocência do seu poder se estivesse consciente da responsabilidade que ele implicava. Só assim poderia preservar uma autoridade que garantisse seu poder. O príncipe estava, portanto, constrangido a agir, obrigado constantemente a tomar novas decisões, inclusive as que recorressem à violência. Abster-se delas poderia trazer conseqüências tão graves quanto agir de modo inverso, extrapolando o poder. Os dois perigos desafiavam-se mutuamente. O que sustentava a decisão do soberano era, precisamente, o perigo de passar de um extremo ao outro.

Para cumprir com sua responsabilidade universal, o príncipe era obrigado a procurar a medida de seus atos nos efeitos previsíveis que suas ações trouxessem para a comunidade. Assim, a obrigatoriedade de agir impunha também a obrigatoriedade de ser o mais previdente possível. O cálculo racional de todas as possíveis conseqüências tornou-se o primeiro mandamento da política.[20] No entanto, para manter sob controle pelo maior tempo possível as conseqüências de suas ações — que, uma vez iniciadas, escapavam à intervenção humana — o príncipe foi novamente forçado a ampliar seu poder. Deste modo, aumentou o perigo de não fazer uso ou de abusar do poder acumulado, ou seja, de renunciar à inocência do poder. A lógica da responsabilidade absoluta, à qual Luís XIV sucumbiria, é respeitar as suas leis, que se transformariam na arte da política. O espaço de manobra da inocência do poder permaneceu estreitamente limitado pelas prescrições de uma moral de ação mais severa. Estes preceitos formavam as regras da política, que deviam permanecer essencialmente estranhas ao súdito, destituído de poder.

Políticos e doutrinadores de uma moral secular estavam de acordo neste ponto.[21] No século XVIII eles já estariam separados

em campos opostos, mas no século XVII ainda tinham um inimigo comum: os teólogos. Somente os teólogos acreditavam, garantia Spinoza, que os estadistas também deviam observar as regras de piedade prescritas para os indivíduos particulares.[22] A exclusão da "moral" na política não se opunha à moral secular, mas à moral religiosa com pretensão política.

A doutrina da razão de Estado estava de tal modo condicionada pelas rivalidades confessionais que não se restringiu ao Absolutismo monárquico. No continente, infiltrou-se na tradição que defendia o fortalecimento da realeza, mas também ganhou terreno em países que tinham uma constituição corporativa ou republicana. Nessa época, todo poder que quisesse exercer autoridade e ter validade geral precisava negar a consciência privada, que era o esteio dos vínculos religiosos ou dos laços estamentais de lealdade. Até o Parlamento inglês, quando quis suspender em 1640 as prerrogativas de Carlos I, invocou rapidamente o argumento de que toda consciência, mesmo a do rei, deveria subordinar-se ao interesse estatal. Na medida em que obrigou o rei a agir contra sua própria consciência, o Parlamento formulou a exigência da soberania plena.[23] Também Spinoza, na Holanda, longe de falar em nome do Absolutismo monárquico, achava totalmente razoável ver como pecado as boas ações que prejudicassem o Estado e como piedoso um pecado que servisse ao bem comum.[24]

Hobbes, a quem Spinoza recorreu, é um exemplo paradigmático da gênese da moderna teoria do Estado a partir da situação das guerras civis religiosas.

Hobbes se presta de modo excelente para a exposição dessa gênese, pois renunciou a todos os argumentos tradicionais, como o da analogia Deus-rei. Queria, ao contrário, pôr em evidência os fenômenos em sua crua realidade, seguindo, como afirma Dilthey,[25] o fio condutor de um método científico. Além disto, a teoria Hobbesiana do Estado absolutista já contém *in nuce* a idéia do direito de Estado civil, de forma que seu olhar, embora parta do contexto das guerras religiosas, alcança por si mesmo o século XVIII.

II

Hobbes desenvolveu sua teoria do Estado a partir da situação histórica provocada pelas guerras civis religiosas. Para ele, que testemunhou a formação do Estado absolutista na França — estava lá não apenas quando Henrique IV foi assassinado, mas também quando La Rochelle se entregou às tropas de Richelieu —, não havia outro objetivo a não ser evitar a guerra civil (que lhe parecia iminente na Inglaterra) ou, se ela fosse deflagrada, encontrar meios de terminá-la.[26] Em sua obra da maturidade, observava que não havia nada mais instrutivo em matéria de lealdade e justiça do que a recordação da guerra civil.[27] Em meio às agitações revolucionárias, procurava um fundamento sobre o qual se pudesse construir um Estado que garantisse paz e segurança. Enquanto Descartes, que se achava em um Estado já constituído, evitava levantar essas questões fundamentais, Hobbes atribuía a elas um significado central.[28] Todos os teólogos, filósofos da moral e juristas constitucionais teriam falhado, pois suas doutrinas apoiavam os direitos de determinados partidos e, portanto, incitavam à guerra civil, em vez de ensinar um direito que estivesse acima dos partidos (*"non partium, sed pacis studio"* ["não para aplicação pelas partes, mas para a paz"]).[29] Para poder encontrar este direito, Hobbes indaga-se sobre a causa da guerra civil, impelido pela idéia de que é preciso, em primeiro lugar, desmascarar os planos e interesses dos homens, dos partidos e das igrejas. Pois os homens, ofuscados por seus desejos e esperanças — compreensivelmente — seriam incapazes de reconhecer a causa de todo o mal. *"Causa igitur belli civilis est, quod bellorum ac pacis causae ignorantur"* ["Existe o motivo da guerra civil, pois as causas da guerra e da paz são ignoradas"].[30] Tendo por fio condutor a *causa belli civilis* [o motivo da guerra civil], Hobbes desenvolve seu direito natural racional, que equivale a uma doutrina das causas da guerra e da paz.

Para compreender o fundamento da guerra civil, Hobbes elabora uma antropologia individualista, correspondente a uma humanidade cujos vínculos sociais, políticos e religiosos tornaram-

se problemáticos. Os conceitos básicos desta antropologia são *appetitus et fuga* [desejo e fuga] ou *desire and fear* [desejo e medo],[31] que, apreciados historicamente, formam os elementos de uma teoria da guerra civil. Mas, visto como um todo, o sistema de Hobbes se constrói de tal forma que o resultado — isto é, o Estado — já está contido nas premissas da guerra civil. Os indivíduos são descritos de antemão em função de suas existências como sujeitos, isto é, como súditos do soberano. Sem uma instância estamental intermediária, são integrados à ordem pública de modo a poderem desenvolver-se livremente como indivíduos. O individualismo de Hobbes é o pressuposto de um Estado ordenado e, ao mesmo tempo, a condição de um livre desenvolvimento do indivíduo.[32]

A princípio, a humanidade é dominada por uma paixão, pelo desejo incessante de poder, ao qual somente a morte põe fim.[33] Conflito, guerra e guerra civil, *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos], são a sua conseqüência. O medo constante de uma morte violenta impede a humanidade de respirar.[34] Por isso, o desejo de paz é tão fundamental quanto o desejo de poder.[35] O homem vegeta, oscilando permanentemente entre a ânsia de poder e a nostalgia de paz. Não é capaz de escapar deste vaivém; enquanto persiste nele, reina a guerra. *"Hunc statum facile omnes, dum in eo (bello) sunt, agnoscunt esse malum et per consequens pacem esse bonum"* ["Evidentemente, enquanto estão em guerra, todos reconhecem que a situação é má, e por conseqüência a paz é boa"].[36] O estado de guerra pertence à natureza humana; a paz só existe enquanto esperança e desejo. Embora se deseje a paz como bem supremo, tal desejo não basta, em si, para assegurar uma paz duradoura. Nisto reside, para Hobbes, o verdadeiro problema da filosofia moral.[37]

Ao formular assim o problema, Hobbes supera a maneira pela qual ele era, em geral, tratado na época. Nega a primazia das questões que inquietavam os ânimos dos ingleses, fosse a relação das seitas com a igreja do Estado, do Parlamento com o rei ou dos direitos fundamentais com o protetor. A solução encontrada por Hobbes nos interessa sob dois aspectos. Em primeiro lugar, mos-

tra a consciência — e o papel que ela exerce nos conflitos religiosos — como uma construção ideológica. Assim, destitui o problema de seu efeito explosivo. Para Hobbes, a subordinação da moral à política, característica da doutrina da razão de Estado, é tematicamente irrelevante. A razão suprime qualquer diferença entre as duas ordens.[38] A necessidade de fundar o Estado transforma a alternativa moral entre o bem e o mal em uma alternativa política entre a guerra e a paz.

Mas, em segundo lugar, a distinção permanece relevante. Por isso, é preciso indicar como esta distinção — quase contra a vontade de Hobbes — surgiu de um modo que caracteriza o direito político absolutista. Aí se revela a lógica inerente a esse processo histórico. O problema, tratado até então pela filosofia moral cristã, reaparece sob outros traços distintivos, fora do âmbito da teologia. Todo o século XVII será dominado por essa problemática.

Externamente, Hobbes concorda com os filósofos morais de seu tempo no que diz respeito à concepção de que o homem é regido por leis eternas e imutáveis.[39] As leis morais têm um caráter obrigatório universal e constrangem os homens a julgar suas ações em sua consciência (*in foro interno*), não pelo efeito mas pela intenção.[40] Contudo, acrescenta Hobbes, as leis que só envolvem o querer, o querer em sua sinceridade e constância, são fáceis de observar. "(Elas) são fáceis de observar. Pois nisso nada exigem senão o empenho; aquele que se esforça em seu desempenho as cumpre; e aquele que cumpre a lei é justo." Com uma vontade pura é fácil ser justo. O sarcasmo contido — com o qual Hobbes, duplamente refugiado, no interior e no exterior, reagiu a cada uma das justiças dos partidos da guerra civil — é característico de um pensador que experimentou na própria carne a dialética fatal entre a consciência e a ação. A discrepância entre atitude interna e ação externa aumentou de tal forma que o verdadeiramente justo tornou-se totalmente intercambiável.[41] A convicção ou a ação, os dois ao mesmo tempo, ou somente um dos dois? O que viria antes, a convicção ou a ação? Conhecendo a dialética vigente entre as duas esferas, Hobbes investiga suas relações recíprocas de uma forma fundamentalmente nova. De-

para com o mesmo fenômeno a que alude Shakespeare ao dizer: "Pois esta mesma palavra, Revolução, separou-lhes da alma as ações do corpo."[42]

A intenção de Hobbes já se torna clara quando se percebe que, desde o início, ele se empenha em renunciar ao emprego habitual da palavra "consciência". Ele a destitui de valor, por causa do uso incerto, substituindo-a pelo conceito de opinião, despido de qualquer significado religioso.[43] A consciência não seria nada além de uma convicção subjetiva, ou seja, de um ponto de vista privado.

Quando os presbiterianos e independentes invocam a graça religiosa para encontrar uma justificativa teológica, trata-se, para Hobbes, apenas da expressão de sua paixão. Assim, ele elabora uma terminologia extra-religiosa e conquista uma posição suprapartidária que lhe permite analisar todos os partidos em seu conjunto, como parte de uma unidade de eventos.[44]

Hobbes reconhece, sem ilusões, a distância entre as intenções dos partidos, guiadas pela teologia moral, e as práticas pelas quais procuravam realizar seus objetivos. Ainda que não houvesse nenhuma dúvida quanto à boa intenção de sua vontade de paz, obviamente não havia consenso quanto aos meios e caminhos apropriados para estabelecer essa paz.[45] Além disso, a convicção de cada um, que produzia efeitos e ações variados, garantia aos partidos a pretensão de expressar proposições com um caráter obrigatório universal.[46] Disto se segue que não somente as ações, mas também as convicções, opunham-se umas às outras. E as convicções levavam a ações cada vez mais radicais, com o objetivo de aniquilar o inimigo não só externamente, mas também internamente.[47] Reinava então o conflito das convicções, cuja estrutura, encoberta para os envolvidos, foi evidenciada por Hobbes: "Na verdade, é desagradável lutar, mas também não decidir. ... Guerras sem importância serão travadas, e serão mais violentas entre as seitas da mesma religião e as facções da mesma república" (*De cive*, I, 5).

Cem anos depois, Rousseau fez da guerra civil seu tema e a descreveu seguindo o fio condutor do pensamento de Hobbes:

"Todos se tornam inimigos; alternadamente perseguidos e perseguidores, um contra todos e todos contra um; o intolerante é o homem de Hobbes, a intolerância é a guerra da humanidade."[48] O homem não pode escapar a essa guerra civil mesmo quando, em sua nostalgia de paz, reconhece um princípio moral de validade universal.[49] Pois justamente a pureza subjetiva da sua vontade de paz, na medida em que representasse o único preceito legitimador das ações, levaria a uma pretensão de totalidade por parte daqueles que invocavam sua consciência; uma vez que há, de fato, diversos partidos, isso não conduziria à paz, mas ao seu oposto, ao *bellum omnium contra omnes*. Quem invoca a consciência, afirma Hobbes, quer alguma coisa. Na convicção (a que Hobbes reduziu todos os conteúdos religiosos) reside a pretensão de exclusividade dos partidos inimigos, e a guerra civil nasce desta atitude comum. Ela advém do veneno de doutrinas rebeldes; uma delas afirma que cada um é juiz das ações boas e más, a outra que é pecado o que se faz contra a própria consciência.[50]

O movimento reformatório e a conseqüente divisão das instâncias religiosas remeteram o homem de volta à sua consciência. A consciência desprovida de amparo externo degenera em fetiche de uma justiça em causa própria. Não surpreende que precisamente esta consciência desse coragem e energia aos partidos beligerantes para continuarem a lutar. A simples consciência, que, como diz Hobbes,[51] tem a pretensão de subir ao trono, não é juiz do bem e do mal, mas a própria fonte do mal. Não era apenas a vontade de poder que atiçava a guerra civil — e nisto reside o passo definitivo dado por Hobbes — mas também a invocação da consciência sem amparo externo. Em vez de ser uma *causa pacis*, a instância da consciência é, em sua pluralidade subjetiva, uma *causa belli civilis*.

Ao tecer reflexões de filosofia moral para examinar os pressupostos necessários a uma paz duradoura, Hobbes ultrapassa a problemática tradicional. Retoma a separação entre consciência e ação, mas somente para redefini-las de maneira nova.[52] Ao contrário de seus contemporâneos, não argumentava do interior para o exterior, mas no sentido oposto, do exterior para o interior.

Na guerra civil, não se pode mais dizer de maneira unívoca o que é bom ou mau, e o desejo de paz não basta para esmorecer a vontade de poder. Em uma situação de guerra civil, em que o direito de todos prevalece sobre todos, como é possível desenvolver uma legalidade que permita realizar este desejo? A lei natural, antes de se tornar lei, precisa de uma garantia que viabilize seu cumprimento.[53] O mandamento de estabelecer a paz, contido na lei natural, precisa ser transformado em uma lei cuja execução concreta possa ser cumprida. A verdadeira tarefa da filosofia moral é elaborar tal legalidade, e o tema apropriado à matéria em questão é a política. O resultado é a legitimação do Estado absolutista e de sua estrutura política.

Hobbes introduz o Estado como uma construção política em que as convicções privadas são destituídas de sua repercussão política. No direito constitucional de Hobbes, as convicções privadas não encontram nenhuma aplicação às leis;[54] as leis não são aplicáveis ao soberano.[55] O interesse público de Estado, sobre o qual somente o soberano tem o direito de decidir, não compete mais à consciência. A consciência, da qual o Estado se separa e se aliena, transforma-se em moral privada: "*Autorictas, non veritas, facit legem*" ["É a autoridade, e não a verdade, quem faz as leis"]. O monarca está acima do direito e é sua fonte; ele decide o que é justo ou injusto; é, ao mesmo tempo, legislador e juiz.[56] O conteúdo deste direito, como direito público, não está mais ligado a interesses sociais e esperanças religiosas; para além de igrejas, estamentos e partidos, ele marca um domínio formal de decisões políticas. Este domínio pode ser ocupado por esse ou aquele poder, contanto que possua a autoridade necessária para proteger os homens, independentemente de seus interesses e esperanças.[57] A decisão política do príncipe tem força de lei.[58]

Na medida em que uma ordem estatal é assegurada de cima para baixo, sua estabilidade só se torna possível quando a pluralidade de partidos e indivíduos se reconhece em uma moral que aceita a soberania política absoluta do príncipe como uma necessidade moral. Às teorias morais tradicionais, Hobbes opõe uma moral cujo tema é a razão política. As leis desta moral se realizam

na construção do Estado. São deduções racionais e, ao mesmo tempo, experiências adquiridas na realidade cruel da guerra civil — *damnosum experientia* [experiência perniciosa].[59] No *bellum omnium contra omnes* cada um busca a destruição do outro. Por isto ninguém teve medo disso ou daquilo, desse ou daquele momento, mas temeu por todo o seu ser, pois sentiu o pavor da morte, do senhor absoluto.[60] Mas o medo da morte impele o homem a refugiar-se no Estado.[61] Oferecer proteção é, portanto, a suprema obrigação moral do Estado. Contudo, o Estado só pode cumprir com esta obrigação se todos os homens transferirem seus direitos ao soberano, que os representa em seu conjunto.[62] Mas a moral racional só é legal — e nisto reside a garantia política desta teoria moral — a partir do momento em que o Estado garante o cumprimento deste mandamento racional. O desejo subjetivo de paz não basta em si mesmo, pois depende da sanção estatal para ser investido de um caráter "moral". A razão exige o Estado, mas só se torna política e moral quando o Estado passa a existir. Hobbes, que a princípio pensou em fundar o Estado em um contrato temporal e, por assim dizer, anterior a ele, terminou por instituir o Estado justamente para tornar possível este contrato.[63] O paradoxo lógico reside no fato de que, embora deva sua existência a um contrato, o Estado existe, daí em diante, como uma construção autônoma. O Leviatã é, ao mesmo tempo, causa e efeito da fundação do Estado. Assim, Hobbes acaba com a pretensa prioridade das resoluções internas dos indivíduos e tenta demonstrar o condicionamento congênito de qualquer moral que se realize pela ordem estatal. A conseqüente eliminação absolutista de qualquer dualidade entre estamentos e monarca, entre povo e soberano, se quisesse ser dotada de sentido, também interditava uma separação entre lei moral e legalidade política.[64] A guerra civil, que é vivida como ameaça mortal, alcança a paz no Estado. Este Estado, como Estado terreno, é um deus mortal.[65] Como deus mortal, assegura e prolonga a vida dos homens, mas, ao mesmo tempo, permanece mortal, pois é uma obra humana e pode sempre sucumbir ao estado de natureza que marcou sua origem, à guerra civil.

Para evitar que isto aconteça, o Estado também deve ser construído segundo as mesmas regras da razão que condicionam o seu surgimento. O Estado construído segundo a razão não é um puro "Estado da razão", como o século seguinte esperaria, mas um Estado para homens que agem tão freqüentemente contra a razão quanto a razão se opõe a eles.[66] Não é a razão em si que dá um fim à guerra civil — Hobbes não era um utópico —, mas ela mostra as *"societatis sive pacis humanae conditiones"* ["condições humanas da sociedade ou da paz"][67] pelas quais o Estado pode tornar-se o "juiz" racional dos homens irracionais. A paz só é assegurada se, no ato de formação do Estado, a moral política — que incita os homens a transferir seus direitos ao soberano que os representa — transformar-se em dever de obediência. O que edifica o Estado não é somente o poder absoluto do príncipe, mas a relação entre a proteção e a obediência.[68] Só na associação que surge entre proteção e obediência se pode formar um *status* neutro, em que as leis — embora diferentes em seu conteúdo — garantem, em virtude apenas de sua legalidade, a paz, a segurança e o *"contentment"*.[69] Deste modo, a razão cria um espaço neutro para a técnica política, em que a vontade do príncipe é a única lei. Nesse Estado, racional é apenas a legalidade formal das leis, não o seu conteúdo. Racional é o mandamento formal, da moral política, de obedecer às leis independentemente de seu conteúdo.[70] O Estado não é apenas um deus mortal: torna-se também o *automaton*, a grande máquina, e as leis são as alavancas acionadas pela vontade absoluta do soberano para manter a máquina do Estado em funcionamento. O Estado só se realiza através das vias indicadas pela razão na medida em que põe um fim à guerra civil e, após encerrá-la, cuida constantemente para que ela não irrompa de novo. Desse modo, o Estado, assim como a moral política dos indivíduos, corresponde à razão.

Portanto, "moral" e "política" coincidem quando a razão está diante da alternativa histórica entre guerra civil e ordem estatal. O sistema de Hobbes só ganha coesão lógica quando se tem em vista a guerra civil e o supremo mandamento racional que dela resultou: a moral impõe a submissão ao monarca; ao pôr fim à

guerra civil, o monarca cumpre com o mais alto mandamento moral. A qualificação moral do soberano reside em suas funções políticas, isto é, em instaurar e manter a ordem.

Ao deduzir a soberania inviolável do príncipe a partir da multiplicidade de partidos presentes na guerra civil, que se legitimavam pela teologia moral e pela religião, Hobbes dá uma resposta à situação histórica em que viveu. Assim como, no continente, o Estado superou as guerras religiosas e, deste modo, adquiriu sua forma absolutista, no âmbito do direito público e da filosofia moral a mesma tarefa foi executada pela razão; razão que, em Hobbes, sabia-se tão superior àquele conflito desordenado de homens irracionais, supersticiosos e impulsivos quanto o monarca absoluto era em relação aos súditos.[71] Para Hobbes, a razão é o fim da guerra civil; uma frase cujo significado histórico também pode ser invertido: o fim das guerras civis religiosas é a "razão". Aqui se manifesta a convergência, inerente à situação, entre o Absolutismo e a filosofia racionalista. A razão que se eleva das agitações da guerra civil religiosa permanece, a princípio, na senda desta guerra e funda o Estado. Pode-se entender por que Hobbes não viu que a razão poderia emancipar-se pelo movimento iluminista. Ele não conhecia a vertente própria da razão.

A determinação do homem é a sua emancipação pela razão. Mas, para Hobbes, esta não pode ser a determinação da história, pois ele vivenciou a história como história das guerras civis. Não é o progresso que pede o Estado, mas a necessidade de pôr fim à guerra civil. A razão só pode progredir, no espaço que lhe foi reservado, quando os antagonismos religiosos são neutralizados e contidos pelo Estado. A história é, para Hobbes, uma constante interação de guerra civil e Estado, Estado e guerra civil. *Homo homini lupus, homo homini Dei* [O homem é o lobo do homem, o homem é o Deus do homem].[72] As dificuldades lógico-formais do sistema de Hobbes, tantas vezes tratadas, só podem ser apreciadas quando se deixa de lado esta ambivalência, ao mesmo tempo ameaçadora e auspiciosa, quando se ignora a questão histórica de que ele parte e se separa o seu sistema de um contexto histórico determinado.[73]

Tendo em vista o estabelecimento da paz e sua garantia pelo soberano, qualquer ordem do soberano é também um mandamento moral. Para os homens ameaçados pela guerra civil, não há diferença entre consciência e política. Mas, o que acontece quando a paz está assegurada, a ameaça de morte está banida e o cidadão se desenvolve livremente? Será que, também nesse caso, toda decisão ou ordem do monarca é uma lei racional ou um mandamento moral?

Esta pergunta, que em breve iria inquietar a ordem estabelecida, nos leva a apreciar de maneira mais acurada a relação entre moral e política, característica do Estado absolutista. A solução proposta por Hobbes mostra que seu conceito de Estado contém em si o mesmo conflito que ele procurou varrer do mundo mediante o próprio Estado. Hobbes, que conscientemente deixou de lado o conteúdo político ou religioso dos programas de partido, não se indagava sobre a estrutura de um Estado determinado, mas sobre aquilo que faz com que um Estado seja Estado, isto é, o caráter estatal do Estado. Não se interrogava sobre a especificidade das leis, mas sobre por que as leis existem.[74] Não lhe interessava o conteúdo das leis, mas sua função de garantir a paz. A legalidade destas leis não residia na qualificação de seu conteúdo, mas exclusivamente na sua origem, ou seja, no fato de serem a expressão da vontade do poder soberano. Mas, para possibilitar sua legalidade num sentido suprapartidário, neutro e indiferente à religião, Hobbes sempre recorreu à diferença entre convicção interna e ação externa, deduzida da realidade histórica; ele usou esta discrepância, que motiva sua análise após a guerra civil, para colocá-la a serviço da ordem estatal.

A formalização do conceito de lei soberana, alcançada por Hobbes, funda-se — ainda que mediante uma avaliação nova e construtiva — numa separação entre consciência interior e ação exterior. Pois somente esta diferenciação permite separar o conteúdo de uma ação e a própria ação, pressuposto necessário para um conceito de lei formal. Só assim é possível declarar, independentemente de seu conteúdo moral ou religioso, o caráter legal de uma lei e, ao mesmo tempo, cumpri-la enquanto tal. A obe-

diência às leis "soberanas" só era possível se o súdito continuasse a distinguir entre convicção e ação, que já se contradiziam na guerra civil, para poder viver em harmonia consigo mesmo sem considerar o conteúdo das leis que deve cumprir. Deste modo, o pressuposto histórico da guerra civil tornou-se o pressuposto necessário ao pensamento de Hobbes, pois lhe permitiu deduzir o seu conceito de soberania absoluta.

O mérito do pensamento de Hobbes consiste em ter deslocado a ruptura entre consciência e política, inevitável entre os homens de orientação religiosa — isto é, irracionais —, para um domínio que se situa fora da máquina estatal. Esta ruptura aparece em dois lugares: no soberano, que está acima do Estado, e no indivíduo, pela cisão do homem em "homem" e "cidadão".[75] "É verdade que o soberano pode cometer uma iniqüidade, mas não uma injustiça."[76] Um senhor absoluto poderia cometer uma injustiça, mas nunca juridicamente: só em um sentido moral ou violando o princípio da utilidade. Se quisessem impedi-lo de cometer uma injustiça, estariam suprimindo o pressuposto da paz, a soberania absoluta, e abrindo espaço para novas ações ainda mais injustas. Não se tratava, portanto, de um mal que distinguisse a monarquia, mas de um mal inerente à natureza humana.[77] A moral política liberta o príncipe de todos os vínculos; pode-se esperar, não obstante, que ele observe uma *aequitas* que, por assim dizer, não é indispensável, mas acessória, pois não é necessária para que o Estado funcione como *regulator* dos homens irracionais.[78]

Para manter o Estado em sua função de guardião da paz, tampouco é preciso que o súdito deva identificar-se, como homem e segundo sua convicção, com as leis políticas.[79] Ao contrário: o homem, como cidadão, não deve mais buscar a *prima causa* das leis em Deus, mas em uma construção temporal, isto é, no poder que põe fim à guerra civil. As leis são morais não porque correspondam a uma legalidade eterna da moral — embora este possa ser o caso — mas porque se originaram em um mandamento ditado pela situação política. Estas são as leis da moral política, sobre as quais o soberano decide, por razões inerentes a

esta mesma moral. Uma virtude é uma virtude não por causa da convicção ou da justa medida, mas do seu fundamento político.[80] Contudo, para o homem como homem, a convicção, ou a própria consciência, permanece o último critério da moral. Resta apenas esperar que a convicção também se oriente pela necessidade política.[81]

Assim, o homem é partido em dois. Hobbes o divide em uma metade privada e outra pública: os atos e as ações são submetidos, sem exceção, à lei de Estado, mas a convicção é livre, *"in secret free"*.[82] Daí em diante será possível ao indivíduo refugiar-se em sua convicção sem ser responsável. Na medida em que o indivíduo tomava parte no mundo da política, a consciência tornava-se apenas uma instância de controle do dever de obediência. A ordem soberana dispensava o indivíduo de qualquer responsabilidade. "A Lei é a Consciência pública; Consciências privadas ... são apenas opiniões privadas."[83] Mas, se o indivíduo se atribui competência em um domínio reservado ao Estado, ele deve mistificar-se para não ser obrigado a prestar contas.[84] A divisão do homem em uma esfera privada e uma esfera pública é constitutiva da gênese do segredo. O Iluminismo irá sucessivamente ampliar o foro interior da convicção; qualquer pretensão que incorresse em um domínio do Estado permanecia forçosamente encoberta pelo véu do segredo. A dialética entre segredo e movimento iluminista, desmascaramento e mistificação, surge desde o início do Estado absolutista.

Para a razão que só se importava em dar um fim à guerra civil, era irrelevante a diferença entre a esfera moral e a esfera política. Esta razão, por assim dizer, tinha se tornado racional o suficiente para reconhecer diferentes convicções como realidades históricas. Podia permitir-se isto, pois a tecnicidade formal do conceito de lei absolutista oferecia uma elasticidade que evitava qualquer diferença entre consciência e ação que ameaçasse a ordem. A tranqüilidade e a segurança estavam, pois, asseguradas. O Estado não se tornou somente o espaço de uma imoralidade política, mas também o espaço de uma neutralidade moral. Como um espaço moral neutro, é um autêntico espaço de exoneração.

"É bom que a autoridade seja notável, porque é útil à defesa; a segurança existe para a defesa."[85] Mas o preço deste espaço de exoneração é a divisão do homem. O homem só é livre em segredo, só é homem em segredo. Como cidadão, o homem está subordinado ao soberano, e só como súdito é cidadão.

O exílio do homem transforma-se em um ônus para o Estado. Ser "homem" é o segredo deste homem que, como tal, forçosamente escapa ao soberano. Enquanto o súdito cumprir seu dever de obediência, o soberano não se interessa por sua vida privada. Aqui está, como mais tarde se verá, o ponto de partida específico do Iluminismo. O Iluminismo propagou-se numa brecha que o Estado absolutista abriu para pôr fim à guerra civil. A necessidade de estabelecer uma paz duradoura incita o Estado a conceder ao indivíduo um foro interior que afeta pouco a decisão soberana, mas que se torna indispensável. Que este foro interior seja politicamente indiferente é uma necessidade constitutiva do Estado se ele quiser conservar sua forma política. No entanto, na medida em que desaparece a neutralidade moral que distingue a decisão soberana, o Estado absolutista perde seu caráter evidente, que estava ligado à situação histórica. O Estado criou uma nova ordem; historicamente, se tornaria uma vítima dela. Já desde o início, o foro interior da moral, delimitado pelo Estado e reservado ao homem como "homem", significava um foco de agitação que era, originariamente, peculiar ao Estado absolutista. A instância da consciência era o resquício não superado do estado de natureza, que permaneceria mesmo quando o Estado houvesse alcançado sua forma perfeita.

A neutralização da consciência pela política favorece a secularização da moral. A mediatização dos antagonismos eclesiásticos, que acompanhou a formação do Estado, possibilita a expansão gradual da concepção de mundo fundada na natureza e na razão. O esmorecimento da religiosidade calcada na revelação,[85a] que condiciona o Estado, torna-se fatal na medida em que antigos temas se repetem sob uma forma secularizada. A moral que aspira à política será o grande tema do século XVIII. Na medida em que

seu ponto de partida — a guerra civil religiosa, à qual o Estado deve sua existência e sua forma — é esquecido, a razão de Estado aparece como imoralidade por excelência.

Como herdeiras legítimas da religião, as teorias morais orientavam-se conscientemente para o lado de cá; contudo, no âmbito do Estado absolutista, permaneceram exteriores ao Estado. O homem como homem foi intencionalmente excluído do Estado, pois só possuía qualidade política na condição de súdito.

Com o Iluminismo, a separação entre homem e súdito deixa de ser compreensível. Entende-se que o homem deve realizar-se politicamente como homem, o que provoca a desagregação do Estado absolutista. Hobbes não podia suspeitar que precisamente a separação entre moral e política desencadearia — depois, aceleraria — este processo. A intelectualidade burguesa acolheu a herança do clero teológico, e a frase do Novo Testamento — "*Spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur*" ["O homem espiritual, ao contrário, julga tudo, não se furta ao julgamento de nada"][86] — ganharia em breve uma nova e inesperada atualidade.

Em suma, pode-se dizer que Hobbes não foi um historiador que tivesse reunido ou descrito fatos passados e presentes.[87] Como pensador da história, voltado para a superação da guerra civil, encontrou uma resposta que ultrapassa a situação de partida. A comprovação da historicidade de seu pensamento está precisamente na objeção, já levantada por seus contemporâneos, de que, do que é, Hobbes deduz o que deve ser; faz nascer o Estado de um estado de natureza,[88] em que os homens são lobos uns dos outros; tal objeção motivou Dilthey a falar da "subjetividade impetuosa" em Hobbes. Na história, sempre se produz algo a mais ou a menos — em todo caso, algo diferente do que estava contido nas premissas. Aí está sua atualidade. Hobbes, aliás, pensava de maneira eminentemente histórica quando deu o salto lógico e paradoxal do estado de natureza da guerra civil para o Estado perfeito. Disse em palavras o que caracterizou o século XVII. A força do seu pensamento revela-se neste elemento de prognóstico que lhe é inerente.

III

A ordem jurídica supra-religiosa resultou não apenas na pacificação de cada um dos Estados nacionais; marcou, ainda mais, as relações internacionais. O direito internacional europeu tornou-se eficiente porque criou um novo tipo de obrigatoriedade que se colocava acima da pluralidade de religiões. Esta obrigatoriedade era política. Ao instituir o âmbito das relações internacionais, era análoga ao raciocínio pelo qual Hobbes deduziu o Estado. Somente a distinção clara entre interior e exterior permitiu destacar do domínio de competências religiosas um espaço de ação extra-político, o que, sobre o pano de fundo histórico das paixões confessionais, equivalia necessariamente a uma racionalização.

No decorrer do século XVIII, a política secreta praticada nos gabinetes e o cálculo racional transformado em rotina deveriam tornar-se, tanto quanto o próprio sistema absolutista,[89] alvos de uma crítica que exigia publicidade. A universalidade das teorias morais iluministas ultrapassou todas as fronteiras que a política havia traçado cautelosamente. Na medida em que a moral iluminista pretendia ter a mesma validade da China à América, de Paris a Beijing,[90] ela desfez qualquer diferença entre interior e exterior: entre os Estados,[91] entre Europa e além-mar,[92] assim como entre Estado e indivíduo,[93] homem e cidadão. A política absolutista, que repousava nestas separações, foi questionada em toda parte.[93a] Por isso, é necessário investigar também o significado histórico que a ordem jurídica internacional européia teve para o auto-entendimento da burguesia emergente.

O fim das guerras religiosas — quer dizer, a formação das instâncias soberanas que, na época, solucionaram, cada uma a seu modo, os problemas religiosos — conduziu ao estabelecimento de Estados territoriais unificados. Por força da soberania absoluta, o interior de um Estado foi delimitado rigorosamente em relação ao espaço interior dos outros Estados. A consciência do soberano era absolutamente livre e competente para moldar o grande foro interior do Estado que representava. Assim, o próprio Estado tornou-se uma *persona moralis* — independentemente de sua

constituição interna, fosse católica ou protestante, monárquica ou republicana — perante os outros Estados, que também se compreendiam como *personae morales.*[94] A delimitação de um foro interior estatal independente de outros Estados — cuja integridade moral, como Hobbes havia mostrado, fundava-se apenas em seu caráter estatal — fez com que se desenvolvesse no exterior, obrigatoriamente, um sistema internacional e coletivo. Vattel, representante clássico do direito internacional europeu no século XVIII,[95] disse que Hobbes foi o primeiro a dar "uma idéia distinta, mas ainda imperfeita, do direito internacional".[96]

Para Hobbes, uma vez que o *bellum omnium contra omnes* esteja superado no interior do Estado, o estado de natureza não reina mais entre os homens individualmente, mas somente entre os Estados, entendidos como *magni homines* [grandes homens].[97] O direito natural dos indivíduos pré-estatais pôde ser transformado em um direito público internacional mediante a personificação dos Estados surgidos na realidade histórica. O *jus publicum europaeum* [direito público europeu] fundava-se na rígida separação entre o foro interior do Estado, moralmente inviolável, e as relações exteriores e políticas dos Estados entre si. Os Estados eram absolutamente livres, e os soberanos (como, em Hobbes, o homem na condição de homem) eram submetidos somente à sua própria consciência, sem (como os homens na condição de cidadãos) subordinar-se a uma autoridade institucional superior comum. Mas, nessa liberdade do direito natural, os Estados reconheciam-se uns aos outros, e de uma maneira totalmente política — à diferença dos partidos da guerra civil —, como *personae morales.* Mediante esta forma de reconhecimento recíproco, a situação de *bellum omnium contra omnes* não foi, como a guerra civil, de todo encerrada, mas circunscrita ao âmbito das relações internacionais.[98] Cada soberano tinha o mesmo *jus ad bellum* [direito à guerra], e a guerra tornou-se um instrumento da política dos príncipes, que se deixava conduzir pela razão de Estado, encontrando sua formulação comum no "equilíbrio europeu".[99] Com o fim da guerra civil e a consolidação interior dos Estados, a guerra foi, por assim dizer, deslocada para o exterior. Muitos teó-

ricos absolutistas viam nela uma instituição permanente, voltada para evitar a guerra civil. Aceitavam a guerra, em virtude das mesmas reflexões racionais e psicológicas (situadas fora de uma moral de convicção) que permitiram controlar as agitações religiosas. O fim das guerras civis religiosas e a restrição da guerra à guerra entre Estados são dois fenômenos correlatos que remontam à separação entre moral e política, o primeiro de maneira implícita e o segundo de maneira explícita.[100] No direito internacional, esta separação se expressa no fato de que os Estados em guerra — como os homens no estado de natureza — confrontavam-se em pé de igualdade, sem qualquer consideração pela *justa causa* moral: compreendiam-se como *justus hostis* [inimigos legítimos], em virtude apenas de sua qualidade de Estado e independentemente da razão moral da guerra.[101]

Mas a compreensão e o estabelecimento jurídicos de um âmbito político externo que não recorria a argumentações morais não significava a concessão de uma carta branca para agir levianamente em tempo de guerra ou de paz; baseava-se, como a dedução Hobbesiana do Estado, na idéia de que a invocação da consciência, ligada a leis morais eternas, não é um meio suficiente para estabelecer uma ordem internacional, mas, pelo contrário, uma ameaça a esta ordem. As nações soberanas — diz Vattel em 1758, quando participava, como funcionário do Estado da Saxônia, da luta exasperante contra a Prússia de Frederico o Grande [Frederico II] — são livres e independentes, submetidas apenas à sua própria consciência, como os homens no estado de natureza.[102] A consciência das diferentes nações permanece ligada à lei natural, eterna e sempre idêntica a si mesma e, neste sentido, está sempre submetida ao *jus internum* [direito interno], ao *droit des gens nécessaire*.[103] Vattel se pergunta como é possível cumprir com esta pura lei moral: "Mas, como fazer valer essa Regra nos desentendimentos entre os Povos e os Soberanos que vivem juntos em estado natural?"[104] Trata-se de uma questão análoga à que se levantava para Hobbes quando, na guerra civil, ele perguntava como se poderia realizar o mandamento moral unívoco da paz. Assim como Hobbes no plano estatal, Vattel, no pla-

no das relações internacionais, chega à conclusão de que esta ordem só poderia ser preservada se a consciência dos soberanos não se limitasse apenas às leis morais, mas considerasse, sobretudo, os dados da política. Isto implicava lidar sempre com várias forças que se confrontam, o que na época significava uma multiplicidade de Estados. Em caso de conflito, ainda que no sentido de uma moral eterna apenas um lado possa ter razão, todos os envolvidos agem de boa-fé, *"dans la bonne foi"*.[105] Para dar conta deste estado de coisas esboçou-se, ao lado do *droit des gens nécessaire*, o *droit des gens volontaire*. Este direito, um *jus externum* [direito externo], funda as regras de uma moral de ação internacional, essencialmente política.[106]

Ambas as formas de direito fundamentam-se na razão, mas numa razão orientada pela realidade política que, eventualmente, suspende o *jus internum* moral em favor do *jus externum* político. Só então, diz Vattel, pode-se instaurar uma ordem de paz. Esta subordinação de leis morais a necessidades políticas salta aos olhos quando se lê que a invocação da consciência moral não apenas não ajuda a terminar um conflito, mas, como todos os envolvidos agem *"dans la bonne foi"*, antes o acirra e perpetua. "A decisão do direito, da controvérsia, não será por isso mais favorecida, e a luta se tornará mais cruel, mais funesta em seus efeitos, mais difícil de terminar."[107] Além disso, ele acrescenta que a moralização da guerra levaria a uma extensão da guerra, pois os neutros, sob o mandamento de uma moral estrita, seriam forçados a intervir no conflito. Também esta submissão da moral à política ainda pertence ao horizonte de experiências das guerras civis religiosas.

Vattel polemiza violentamente contra Grotius, que, segundo ele, a partir de uma violação flagrante do direito natural moral, deduz um direito de intervenção de outros Estados. No decorrer de sua argumentação, esqueceria totalmente as conseqüências previsíveis. "Seu sentimento abre as portas a todos os furores do Entusiasmo e do Fanatismo, e fornece aos Ambiciosos inúmeros pretextos."[108] Os horrores da Guerra dos Trinta Anos ainda estavam nítidos diante dos olhos de Vattel. Conforme estabelecem os

tratados de paz de Westfália para a Europa Central, todos os Estados são, em seu conjunto, os fiadores de uma ordem que reprime a guerra civil. Por isso, numa passagem significativa, o próprio Vattel transgride o princípio da não-intervenção,[109] que no mais defendia rigorosamente e que deveria garantir a ordem interior: ele pode ser violado quando um povo pede ajuda externa para escapar de uma tirania religiosa exercida com meios políticos.

Com esta transgressão do princípio da não-intervenção, Vattel está no limite entre uma argumentação moral-burguesa e uma argumentação político-estatal. Cidadão protestante, procurava justificar o desembarque de Guilherme d'Orange na Inglaterra, assim como já havia questionado o interior do sistema absolutista, alegando a situação do povo e a tolerância.[110] Mas, ao mesmo tempo, este trecho prova claramente que o pressuposto histórico do Estado moderno — ou seja, o fim da guerra civil religiosa — tinha sido retomado como pressuposto interno dos Estados na ordem internacional.[111] Se um Estado põe em risco sua função de neutralizador de contradições religiosas, admite-se, em caso de necessidade, a violação de sua soberania pela intervenção de outros Estados. Esta forma de intervenção (rara no século XVIII) não ocorreria, então, por motivos morais. Serviria, sobretudo, para garantir uma ordem política encarregada de impedir que as religiões fanáticas interviessem na política.

Na luta contra o despotismo religioso, os princípios de uma moral laica civil e de uma política nacional supra-religiosa ainda coincidem.[112] Quando deixam de coincidir, a consciência das conseqüências cruéis de um utopismo religioso motiva Vattel a submeter inclusive a "moral natural" à política, a fim de manter a ordem estatal. Para ele, a verdadeira justiça moral só se encontra no além: mas uma moral voltada para o lado de cá e para as exigências políticas recalca forçosamente a consciência e a convicção individuais, pois estas se referem a "leis naturais eternas" ou à fé.[113] Deste modo, a despeito de reconhecer os deveres morais da consciência — aos quais, como cidadão esclarecido do século XVIII, rendia homenagem —, Vattel chegou à conclusão de que o direito internacional, para ser um direito, deveria, por sua

natureza, necessariamente ser e permanecer imperfeito em sentido moral.[114]

Da moral de uma razão política nasce o *droit des gens volontaire*, que, à diferença do direito natural internacional, representa a verdadeira conquista do pensamento absolutista: este direito "tolera o que é impossível evitar sem introduzir males maiores".[115]

Consciente da imperfeição humana e, assim, transformando racionalmente a herança da consciência cristã do pecado, o direito internacional renuncia voluntariamente a apresentar-se diante de qualquer tribunal presidido pela moral de convicção. Só assim os membros da comunidade do direito internacional podiam assegurar reciprocamente sua liberdade. Este reconhecimento puramente formal e sem conteúdo moral podia conter injustiças; mas Vattel via justamente no primado da política a chance de satisfazer também às exigências morais — pelo desvio, por assim dizer, de uma racionalização do Estado e da guerra. A condição da melhor ordem possível era a separação do direito internacional em "*droit des gens nécessaire*", ao qual se submetia apenas a consciência do soberano, sem coação externa, e em "*droit des gens volontaire*", que comportava as regras de um âmbito político isento de argumentos morais.

Assim, a partir da experiência cruel das guerras civis religiosas, desenvolveu-se a ordem estatal européia. A lei, sob a qual foi criada, significava subordinação da moral à política e marcou a época das guerras entre os Estados e dos grandes tratados de paz: os tratados de Westfália, que representam na Europa a primeira solução de questões suscitadas por conflitos religiosos em âmbito internacional, e o tratado de Utrecht, em que se formulou o princípio do equilíbrio europeu, que repousava, entre outras coisas, no reconhecimento prévio pelo qual as partes, fossem católicos ou protestantes, monarquistas ou republicanos, asseguravam a integridade estatal umas das outras. "O guardião da paz é, agora, uma guerra eternamente encouraçada, e o amor-próprio de um Estado faz dele o guardião da prosperidade do outro. A sociedade de Estados europeus parece ter se transformado em uma grande família."[116] Com estas palavras, proferidas em sua aula inaugural

em Iena, Schiller resumiu o resultado desse desenvolvimento e expressou de maneira clara a consciência dessa ordem política.

Portanto, a constelação básica do século XVIII consiste no desdobramento da moral, em virtude da estabilidade política previamente assegurada. Somente com a neutralização política dos conflitos religiosos e com a restrição das guerras a meras guerras entre Estados abriu-se um espaço social em que a nova elite pôde se desenvolver. Em comparação com o passado, o cidadão sentia-se seguro e protegido. Havia passado a época da Liga e da Fronda, da Guerra dos Trinta Anos e das agitações confessionais, as guerras civis haviam terminado e as guerras afetavam o mínimo possível a esfera civil da burguesia. Monarcas esclarecidos promoviam planos para melhorar a sorte de seus povos. Ao equilíbrio vigente associava-se a esperança otimista de que até mesmo as guerras pudessem ser gradativamente eliminadas. Não importa quão longe as esperanças se alçavam individualmente. Em todo caso, não eram apenas desejos utópicos, mas conseqüências da ordem de fato e, como tais, sintomas desta ordem. A crença histórico-filosófica do homem burguês no progresso moral só ganhou sua evidência histórica sobre o pano de fundo da segurança vigente.[117] Posto em seu contexto histórico, o progresso moral é, portanto, produto da estabilidade política. Mas a estabilidade, por seu lado, repousava numa constituição política à qual a moral deveria necessariamente se subordinar. No curso do seu desenvolvimento, o mundo moral, que se baseava na ordem política, teve que se desvencilhar desta ordem.

O caminho que deveria tomar tinha sido traçado ao separar-se, de um lado, o direito natural e, de outro, um domínio de decisão livre, entregue ao príncipe. Aos defensores de um direito natural unificado e unificador, esta separação podia parecer uma dupla moral que deveria ser desmascarada. No decorrer do desmascaramento — isto é, do Iluminismo — anulou-se também o sentido histórico original desta separação: delimitar um domínio racional em proveito da responsabilidade política. Passou-se a considerar a política somente sob o ângulo da consciência esclarecida.

"Pode-se dizer", diz um crítico esclarecido da ordem jurídica internacional, "que, na medida em que os reis aumentaram seu poder sobre os súditos e a arte de governar os uniu entre si mediante uma convivência mais precisa, sua honra e consciência foram à falência."[118] A relação indireta com a política é determinante para o homem burguês. Ele permanece numa espécie de reserva privada, que torna o monarca culpado da sua própria inocência. Em comparação com a inocência do príncipe, o súdito era potencialmente culpado; agora, em comparação com a inocência dos cidadãos, o monarca é sempre culpado.

SEGUNDO CAPÍTULO

I

O advento da inteligência burguesa tem como ponto de partida o foro interior privado ao qual o Estado havia confinado seus súditos. Cada passo para fora é uma passo em direção à luz, um ato do esclarecimento. O Iluminismo triunfa na medida em que expande o foro interior privado ao domínio público. Sem renunciar à sua natureza privada, o domínio público torna-se o fórum da sociedade que permeia todo o Estado. Por último, a sociedade baterá à porta dos detentores do poder político para, aí também, exigir publicidade e permissão para entrar.

A cada passo do Iluminismo, desloca-se o limite da competência, que o Estado absolutista havia tentado traçar cuidadosamente, entre o foro interior moral e a política. A próxima tarefa desta investigação é mostrar como a sociedade burguesa, emergente e autoconfiante, já o havia deslocado. Para tal demonstração, voltaremos mais uma vez à Inglaterra, o país em que a burguesia moderna alcançou pela primeira vez seus traços característicos e que serviu de modelo ao continente. Apreciaremos como se dava a atividade extra-estatal de julgar, constitutiva da burguesia, assim como sua eficácia específica.

Em 1670, sob o domínio absolutista dos Stuart, John Locke, pai espiritual do Iluminismo burguês, começou a trabalhar em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*. O *Ensaio* foi concluído durante o exílio de seis anos na Holanda e pôde ser publicado na Inglaterra depois da queda de Jaime II. Nessa obra, que seria um dos escritos sagrados da burguesia moderna, Locke também trata das leis que deveriam orientar a vida dos cidadãos. Deste modo, segundo ele, entrou em um território que requer especial cuidado para evitar a obscuridade e a confusão.[1]

Locke distingue três espécies de leis: em primeiro lugar, "a Lei divina, que regulamenta o que é pecado e o que é dever" (The Divine Law the Measure of Sin and Duty) e se anuncia ao homem pela natureza ou pela revelação; em segundo, "a Lei civil, que regulamenta o crime e a inocência" (The Civil Law the Measure of Crimes and Innocence), ou seja, a lei do Estado, ligada à coerção, cuja tarefa consiste em proteger o cidadão; em terceiro lugar, Locke enuncia a lei especificamente moral (The Philosophical Law the Measure of Virtue and Vice),[2] que é a medida do vício e da virtude.

Ao traçar essas distinções, Locke submete a relação entre as leis morais e as leis políticas, tal como Hobbes a havia formulado, a uma profunda revisão. Mediante a separação entre lei divina e lei civil, concede novamente um caráter obrigatório às religiões e, ao mesmo tempo, provoca uma ruptura entre o direito natural e o direito político, reunidos por Hobbes a fim de justificar o Estado. Mas, sem deter-se nestas questões, chama deliberadamente a atenção para a terceira espécie de lei que, de um modo inteiramente novo, aparece ao lado da lei divina e da lei civil. Trata-se da lei dos filósofos, ou, como também a chama, a lei "da opinião ou da reputação" — a lei da opinião pública, que possuiria surpreendente autoridade. Embora fosse a mais comentada e discutida de todas as formas de lei, o seu significado e a sua origem ainda não teriam sido compreendidos.[3] A novidade da Philosophical Law, a lei especificamente civil, já se revela no fato de que Locke seria sempre obrigado a defendê-la dos ataques nas reedições de seu *Ensaio*.[4]

Locke mostra empiricamente que as leis morais civis originam-se do foro interior da consciência humana, que Hobbes havia excluído do domínio de influência do Estado. Embora os súditos tenham abdicado de todo seu poder para colocá-lo à disposição do Estado, e por isso não possam agir contra um cidadão além do que é autorizado pelas leis do país, "(ainda assim) eles preservam a capacidade de formar uma opinião boa ou má, de aprovar ou reprovar os atos daqueles com quem convivem e dialogam".[5] Os cidadãos não têm nenhum poder executivo, mas

possuem e conservam o poder espiritual do juízo moral. Nesse aspecto, Locke está de acordo com Hobbes, mas — prossegue — são os próprios cidadãos que estabelecem, pela sua aprovação ou pela recusa, o que deve ou não ser chamado de virtude: "Com essa aprovação ou desapreço eles estabelecem entre si aquilo que chamarão de virtude e de vício."[6] Para Locke, as opiniões dos cidadãos sobre a virtude e o vício não estão confinadas ao domínio das convicções e opiniões privadas: os juízos morais dos cidadãos têm caráter de lei. Desta forma, a moral de convicção, excluída do Estado por Hobbes, é duplamente alargada.

Sem autorização estatal, as leis da moral civil só existem, como em Hobbes, de maneira tácita e secreta, mas já não se restringem aos indivíduos enquanto tais: adquirem caráter obrigatório geral mediante o consentimento secreto e tácito dos cidadãos (*"by a secret and tacit consent"*).[7] O portador da moral secreta não é mais o indivíduo, mas a sociedade, a *"society"* que se forma nos *"clubs"*, onde os filósofos se dedicam a investigar as leis morais.[8] Os cidadãos não se submetem apenas ao poder estatal: juntos, formam uma sociedade que desenvolve suas próprias leis morais, que se situam ao lado das leis do Estado. Assim, a moral civil — ainda que, conforme sua natureza, tacitamente e em segredo — entra no espaço público. Além disto, pode-se perceber uma segunda modificação a que Locke submete a moral de convicção Hobbesiana: as leis morais civis, secretamente em vigor, não se restringem mais à convicção, mas determinam o valor moral das ações. Os próprios cidadãos estabelecem o que, em Hobbes, cabia exclusivamente ao soberano, isto é, "a marca do valor" de todas as ações, "e dão o nome de virtude às ações entre eles julgadas meritórias, e de vício àquelas que consideram censuráveis".[9]

A legalidade da lei filosófica não repousa na qualificação do seu conteúdo; funda-se no ato de vontade de que se origina. Não é mais o soberano quem decide, mas os cidadãos. Estes, ao emitirem seu juízo, constituem as leis morais, como os negociantes determinam um valor de mercado. O que o *judgement* dos cidadãos estabelece nos diferentes países como vício ou virtude não é decisivo para a legalidade da moral; conforme a época, o lugar e as

circunstâncias dadas, podem declarar a virtude como vício ou o vício como virtude. A legalidade de suas opiniões morais consiste, antes, no juízo dos próprios cidadãos: "Por toda parte, caminham juntos a virtude e o louvor, o vício e a censura."[10] Os meios de coerção, necessários para conferir validade pública à lei, são o elogio e a censura: "Sua imposição é o Enaltecimento e o Descrédito."[11] Cada ato de julgar dos cidadãos, a distinção que fazem entre o que deve ser considerado como bem ou mal, torna-se legal pela própria distinção. As opiniões privadas dos cidadãos são elevadas a leis em virtude de sua censura imanente. Por esta razão, Locke também chama a lei da opinião pública de Law of Private Censure [Lei da censura privada].[12] Espaço privado e espaço público não são de modo algum excludentes. Ao contrário, o espaço público emana do espaço privado. A certeza que o foro interior moral tem de si mesmo reside em sua capacidade de se tornar público. O espaço privado alarga-se por força própria em espaço público, e é somente no espaço público que as opiniões privadas se manifestam como lei.

Ao introduzir a lei da censura privada, Locke parecia — assim o acusaram — abrir todas as portas à arbitrariedade. Por isso, na reedição do seu *Ensaio*,[13] procurou fundamentar melhor a validade da Law of Opinion contra as objeções que se levantavam. Sua apresentação está longe de fixar o conteúdo das leis civis; importa-se sobretudo em mostrar a formação e definir a espécie de leis que, de fato, vigoram na vida social concreta. Do ponto de vista do conteúdo, assegurava, os cidadãos observavam sobretudo os mandamentos divinos e as leis da natureza, que, no entanto, só passavam a ter validade legal com a aprovação ou a recusa da sociedade civil. Dizia também não ver nada surpreendente nisso, "pois, de outro modo, eles condenariam a si mesmos, se considerassem correto algo a que não conferissem louvor e incorreto algo que deixassem sem censura".[14] Para não serem incorretos, os cidadãos são forçados a emitir seus juízos, e apenas mediante seus próprios juízos determinam o que é moralmente correto e incorreto no Estado. Forçado a dar uma fundamentação mais acurada à sua concepção, Locke se depara

com o significado constitutivo da legislação moral para a *society*. Interpreta as convicções morais em sua função social, mas não, à maneira de Hobbes, para deduzir o Estado. Para a sociedade ascendente, as convicções se tornam um constante exercício do juízo. Os cidadãos, diz Locke, devem declarar suas opiniões privadas como leis de caráter obrigatório universal, pois só no juízo autônomo dos cidadãos constitui-se o poder da *society* e só no exercício constante da censura moral esta se estabelece como lei. O valor oscilante das censuras privadas não representa uma objeção à sua legalidade, pois esta consiste, precisamente, no fato de serem constantemente superadas.[15]

Do mesmo modo que, em Bayle, a razão só se estabelece como instância suprema no processo eterno da crítica, em Locke as opiniões morais dos cidadãos só se elevam a leis de caráter obrigatório universal pelo exercício constante da *censure*. A razão alinhada à crítica e a moral alinhada à censura tornaram-se, para a autoconsciência dos cidadãos, uma atividade única, que se legitimava por si mesma.[16] Sua comunidade reside no juízo, no *judgement*, que, por um lado, separa o mundo nos reinos do bem e do mal, ou do verdadeiro e do falso; mas, por outro, eleva os cidadãos, pelo exercício desta distinção e em função dela, à suprema instância judicativa. Sem invocar as leis do Estado, mas também sem possuir um poder político executivo próprio, a sociedade civil moderna desenvolve-se na alternância constante entre crítica intelectual e censura moral. Um século depois, Schiller diria: "Só escaparemos do perigo de sofrer com o juízo alheio no momento em que tivermos decidido o que somos e o que não somos."[17] O juízo dos cidadãos, que se legitima a si mesmo como verdadeiro e justo — isto é, a censura e a crítica —, torna-se o poder executivo da nova sociedade.

Em sua interpretação da lei filosófica, Locke concedeu uma investidura política ao foro interior da consciência humana, foro que Hobbes havia subordinado a uma política do Estado. As ações públicas não se submetem apenas à instância estatal, mas também à instância moral dos cidadãos. Deste modo, Locke formulou uma ruptura decisiva com a ordem absolutista que esta-

lecia a relação entre proteção e obediência: a moral não é mais uma moral formal de obediência, subordinada a uma política absolutista; ao contrário, ela afronta as leis do Estado.

Esta confrontação levanta novamente o debate sobre a relação entre a legislação privada e legislação pública. Qual instância decide? A instância moral dos cidadãos? A instância política do Estado? As duas juntas? Se são as duas, que relação se estabelece entre elas? Locke não respondeu a estas perguntas, não delimitou nem explicou as duas instâncias. Como não definiu o conteúdo das leis morais, mas as descreveu somente sob o aspecto formal de sua origem peculiar, parecia-lhe de todo possível que elas coincidissem com as lei divinas ou as estatais. Por isso, podia admitir que os diferentes poderes coexistissem, sem precisar delimitá-los. O fato de não tê-los percebido como antagônicos é um dos traços de originalidade da sua teoria política.[18] Com sua descrição, Locke forneceu a justificação para a forma de governo inglês, tal como prevaleceu desde 1688, com a ascensão dos Whigs, determinada economicamente. A colaboração entre a sociedade dirigente, representada no Parlamento, e o poder executivo real impedia que o confronto sistemático se agravasse em um desacordo político interno.[19] É claro que a legislação moral do cidadão passa necessariamente a concorrer com a legislação política quando ambas não se distinguem apenas pela forma, mas também pelo conteúdo. Aplicada ao mundo dos Estados absolutistas do continente, a lei filosófica descrita por Locke desempenhou um papel político inteiramente diferente. Isto já aparece quando se investiga a ação diversa de cada um dos poderes que Locke delineou de uma maneira típica ao século XVIII. Para ele, a ação da legislação moral não só é maior do que a da legislação do Estado. É, também, distinta. Enquanto a legislação do Estado se realiza diretamente pelo poder político, a legislação moral age indiretamente pela pressão da opinião pública. O poder político direto permanece reservado ao Estado, a Law of Opinion não detém os meios estatais de coerção. Mas, ainda que os cidadãos tenham abdicado do poder político de que dispõem, aceitando a direção do Estado, sua Philosophical Law só aparen-

temente é destituída de autoridade.[20] A lei filosófica existe. Só age pelo elogio e pela censura, mas, de fato, é muito mais eficiente em seu efeito, pois ninguém pode escapar deste juízo moral. Ninguém é capaz de evitar o juízo moral dos homens com quem convive: "Nenhum homem que ofenda a opinião daqueles com quem convive escapa à punição de sua censura e desapreço." Ao lado das instâncias estatais e religiosas, revela-se um terceiro poder, o mais poderoso, a que se submetem todos os cidadãos, "e assim eles fazem aquilo que lhes preserva a boa reputação entre os seus e pouco consideram as leis de Deus ou do magistrado". Deste modo, Locke não descreveu apenas a situação inglesa, mas a ação peculiar da legislação moral.

As leis do Estado agem diretamente, pelo poder de coerção exercido pelo Estado. A legislação moral age neste mesmo Estado, mas de maneira indireta e com maior força. A moral civil torna-se um poder público, que só age espiritualmente, mas cujo efeito é político, pois obriga o cidadão a adequar suas ações não só às leis do Estado mas, sobretudo, à lei da opinião pública. Assim, cria-se um novo acesso à distinção crítica entre moral e política, a partir de um exemplo que, por causa da crescente influência inglesa no continente, viria a ter grande importância.

Reside na natureza da diferenciação entre legislação moral e legislação política que, em virtude de sua origem e ação distintas, correspondentes à situação na Inglaterra, Locke não tenha necessariamente visto a possibilidade de uma sobreposição. Se, como no continente, o conteúdo da moral civil e a legislação do Estado se separam, então a Philosophical Law é de fato um fator político que age de maneira indireta, ao qual ninguém escapa; mas, de maneira direta, permanece — politicamente invisível — mero juízo. Em caso de conflito, isso trouxe uma dupla conseqüência para os cidadãos. Em primeiro lugar, um conflito aberto é supérfluo, pois a legislação moral foi necessariamente aplicada, graças à sua força invisível e ao seu maior alcance. Em segundo lugar, todo conflito, considerado de um ponto de vista moral, já estava decidido. Pois, do momento em que a lei moral correspondesse ao juízo dos filósofos e ao senso da sociedade — contanto que ela

exercesse a censura —, a sociedade estava, de antemão, com a razão.[21] A mobilidade do juízo privado dos cidadãos lhes dá a certeza de ter razão e a segurança invisível de alcançar sucesso. As sentenças que se superam constantemente formam a legalidade do progresso, que deixa para trás todas as leis do Estado. A mobilidade dos juízes morais é o próprio progresso.

Para o cidadão no Estado absolutista, o pressuposto da instância puramente moral — ou seja, sua delimitação em relação à política vigente — transformou-se em um ato de julgar. O cidadão adotou a separação entre moral e política, subjacente ao sistema absolutista, mas transformou-a em uma resposta específica à sua situação no Estado, pelo qual via limitada a sua esfera da moral. Os cidadãos não fizeram da subordinação da moral à política uma coordenação, como o fez Locke, mas radicalizaram a antinomia, levando a uma polarização que se tornaria sintoma e fator de instigação da crise emergente.

Em seguida, mostraremos como os cidadãos desenvolveram seu reino moral e expressaram, mediante a polarização da moral e da política, sua pretensão de soberania; mas, ao mesmo tempo — de maneira planejada ou de boa-fé, conforme seu grau de consciência —, pareciam evitar todo conflito com o Estado.

II

Duas formações sociais marcaram de maneira decisiva a época do Iluminismo no continente: a república das letras e as lojas maçônicas. Desde o início, Iluminismo e segredo aparecem como gêmeos históricos. Devemos investigar separadamente a trajetória de cada um; em primeiro lugar, as formas de organização e os testemunhos da franco-maçonaria; em seguida, o desenvolvimento da república das letras, seguindo o fio condutor da sua consciência crítica. Uma comparação entre estas formações, relativamente independentes, demonstrará o surpreendente paralelismo que existia entre elas. Em sua linguagem e comportamento, os dois grupos desenvolveram um estilo bem determinado. A semelhança estrutural entre ambos indica que, a despeito das dife-

renças, tratava-se de uma resposta específica — elaborada, construída — ao sistema absolutista. Assim como para o Absolutismo do século XVII, para o Iluminismo do século XVIII a situação de partida terá uma influência duradoura sobre o seu curso ulterior. O estilo político do Iluminismo desenvolveu uma vertente própria, que só alcançou sua verdadeira eficácia quando o sistema absolutista já estava internamente minado.

O apogeu do poder absolutista, a época de Luís XIV, pertence na França à constelação em que nasceu a nova elite, composta por grupos diversos, até mesmo heterogêneos, cuja característica comum residia no fato de que se viam destituídos ou privados de qualquer liberdade de decisão política no Estado moderno, representado apenas pela pessoa do monarca absoluto. Nesta situação inicial estava o desafio comum que, a princípio, tornou-se o elemento de ligação da nova sociedade.[22]

Uma parte da nova classe possuía uma antiga tradição política que, no entanto, parecia ter sido amputada com a dissolução das assembléias dos estados pelo Estado absolutista: trata-se da aristocracia que antes integrou a Fronda, fortaleceu-se de novo após a morte do Rei Sol e cultivou sua autonomia com nova consciência de si mesma. A ela pertenciam homens como o Duque de St. Simon, Boulainvilliers e, de certa forma, Montesquieu.[23] A nobreza sempre lutou contra o monopólio do poder real, mas o suicídio político cometido levianamente em 4 de agosto de 1789 prova que ela não era propriamente um fator independente, ao lado da burguesia ascendente.

Um grupo diametralmente oposto, mas poderoso, da nova sociedade desenvolveu-se sob a Regência. Era formado por negociantes, banqueiros, coletores de impostos e homens de negócios. Eram burgueses que trabalhavam e especulavam, alcançavam riqueza e prestígio social e freqüentemente compravam títulos de nobreza; desempenhavam um papel de liderança na economia, mas de modo algum na política. "Seus mensageiros levam suas ordens para toda a Europa" — assim era descrito o grande negociante por um palestrante da Academia de Marselha — "e seu nome, num título circulante, faz com que girem e se

multipliquem os valores que ele quer transportar ou distribuir. Ele ordena, recomenda, protege."[24] A autoconsciência e o poder dos *financiers* aumentavam à proporção que se tornavam credores de um Estado cujo poder político não estava em suas mãos. Eram afastados de tal modo da direção estatal que o sentiam justamente na substância de seu poder social, no dinheiro. Muitos financistas ganhavam fortunas milionárias graças à corrupção do sistema fiscal e à arrecadação de impostos mas, ao mesmo tempo, o acesso ao orçamento secreto e inatingível do Estado lhes era vetado. Não tinham nenhuma influência sobre a administração financeira e, como se não bastasse, também não possuíam nenhuma segurança para os seus capitais: a decisão real levava-os freqüentemente a perder o dinheiro que haviam ganho com a especulação e o trabalho. Após a falência total sob Law, ocorreram sucessivas falências parciais camufladas e outras manipulações financeiras, sempre para evitar mais um colapso no orçamento do Estado: o poder soberano suspendia contratos econômicos, pensões não eram pagas e a instituição política mais importante, que também defendia os interesses burgueses — o Parlamento de Paris —, era conduzida pelos desejos dos estados e não possuía poder suficiente para conter os exageros financeiros do Estado.[25] O Estado administrava o dinheiro que devia à aristocracia financeira e, além disso, roubava de maneira arbitrária — e totalmente "imoral" — os lucros dos seus credores. O déficit anual do Estado, que em 1788 cresceu para 200 milhões, transformou-se duplamente em capital moral da sociedade, justamente porque a sociedade via que seu devedor concentrava o poder político. "Quase todos os súditos são credores do senhor ... que é escravo, como todo devedor" — assim Rivarol[26] se referia à situação inicial na época da Revolução Francesa. A sociedade, financeiramente poderosa, e o Estado absolutista confrontavam-se, sem que as tentativas de reforma pudessem suprimir as diferenças. Na interação do capital financeiro (que também era, nas mãos da sociedade, um bem moral) com o endividamento financeiro do Estado (que, em virtude da sua autoridade política, dissimulava ou negava imoralmente suas dí-

vidas) está um dos impulsos sociais mais fortes da dialética da moral e da política.

À nobreza antiabsolutista e à burgesia endinheirada juntava-se um terceiro grupo, que era objeto e vítima da política absolutista: são os 400 mil emigrantes protestantes, expulsos da França após a revogação do edito de Nantes em 1685, que se estabeleceram no Norte e Noroeste da Europa. Oitenta mil foram para a Inglaterra, onde passaram a integrar a ala dos Whigs e tornaram-se defensores fervorosos da Constituição parlamentar. Fundaram no Rain-Bow-Coffee-House, ponto de encontro da maçonaria inglesa, um centro de informação que propagava o espírito, a filosofia e, sobretudo, a Constituição inglesa através da Holanda, o lugar de efervescência intelectual na Europa absolutista. Desmaizeaux, o biógrafo Pierre Bayle, Pierre Daudé e Le Clerc, amigo de Locke, estavam entre os mais ativos do grupo.[27]

Os filósofos do Iluminismo mantinham estreita ligação com os refugiados protestantes, espíritos eminentes na época. Conduziam as tropas que faziam uma guerra inocente no seio do Reino da Crítica e tiveram uma influência decisiva sobre o caráter da nova elite burguesa. Em função de sua origem — em sua maioria provenientes das camadas médias e baixas —, os *philosophes militants*, esta camada de escritores e homens esclarecidos e sem vínculo social determinado que se empenhavam pela legalidade moral, levavam uma existência social sem qualquer função política.[28] Acrescentava-se a eles a camada crescente de magistrados e juízes burgueses — aproximadamente 250 mil indivíduos — à qual o Estado confiava tarefas políticas, mas cuja organização desenvolvia uma vertente própria que lhes permitia desligar-se internamente da autoridade absolutista.[29]

Todos esses grupos heterogêneos — socialmente reconhecidos, mas sem influência política, como a nobreza; economicamente poderosos, mas rotulados de *homines novi*, como os financistas; ou socialmente sem lugar determinado, mas da mais alta importância espiritual, como os filósofos — formavam uma nova camada. Ela perseguia interesses diversos, até opostos, mas tinha em comum o destino de não achar espaço suficiente nas

instituições do Estado absolutista. O príncipe absoluto controlava todos os acessos ao aparelho de comando do Estado, seja a legislação, a polícia ou o exército. Além disso, conduzia uma luta implacável contra o que restava das assembléias de estados, onde ao menos parte da nova elite estava representada e podia assegurar alguns de seus interesses. A nova elite não tinha qualquer influência sobre a política externa, área em que se decidia sobre a guerra e a paz. Esses homens, que determinavam a fisionomia espiritual de seu país ou que suportavam a carga do Estado, não tinham o direito de decidir sobre o destino deste Estado, pois era próprio da ordem absolutista que não tivessem nada a decidir: eram súditos. Em virtude dessa comunidade, formou-se uma esfera de interesses exterior ao Estado absolutista, uma esfera da própria sociedade, da *société*, na qual os mais diversos grupos encontravam um lugar independente. A tensão entre a crescente importância social, de um lado, e a impossibilidade de ter expressão política, de outro, determinava a situação histórica em que se construía a nova sociedade. Esta situação seria decisiva para o seu caráter e desenvolvimento. A segmentação crítica entre moral e política, invocada pela inteligência burguesa, resultava desta diferença e, ao mesmo tempo, a acentuava.

Os homens da sociedade, excluídos da política, reuniam-se em locais "apolíticos" — na bolsa de valores, nos cafés ou nas academias — onde se praticavam as novas ciências, sem sucumbir à autoridade eclesiástico-estatal de uma Sorbonne, ou então nos clubes, onde não podiam estabelecer o direito mas, pelo menos, podiam discutir o direito vigente; nos salões, onde o espírito podia reinar livremente, sem o caráter oficial das cátedras e das chancelarias, ou ainda nas bibliotecas e sociedades literárias, onde se dedicavam à arte e à ciência, mas não à política estatal. A nova sociedade criou suas instituições sob a proteção do Estado absolutista, cujas tarefas — toleradas, promovidas ou ignoradas pelo Estado — eram "sociais". Alcançou-se, num pano de fundo, uma institucionalização cuja força política não podia se desenvolver abertamente, isto é, nos limites traçados pela legalidade do príncipe, nem no quadro das instituições do Estado ou do que

restava das assembléias dos estados. Desde o início, os representantes da sociedade só podiam exercer influência política — se é que podiam — de maneira indireta. Assim, todas as instituições sociais da nova camada social, aberta à sociabilidade, adquiriam potencialmente um caráter político. Na medida em que influenciavam a política e a legislação do Estado, tornavam-se forças políticas indiretas.

Quando o Estado viu seu monopólio legislativo ameaçado, interveio contra as novas instituições. O destino do Club de l'Entresol é característico dessa intervenção. Relata o Marquês d'Argenson, seu membro mais distinto, em suas memórias: "Era uma espécie de clube à moda inglesa, ou de sociedade política perfeitamente livre, composta de pessoas que gostavam de refletir sobre os acontecimentos, podiam reunir-se e dar suas opiniões sem medo de se comprometer, pois todas se conheciam e sabiam com quem e diante de quem estavam falando."[30] Nessa sociedade,[31] inspirada por Bolingbroke, encontravam-se estudiosos respeitáveis, clérigos progressistas, militares de alta patente e magistrados experientes, que colecionavam e discutiam as notícias do mundo; cada um tinha uma disciplina determinada, e o trabalho principal visava à política interna e externa. D'Argenson apresentou aí seu primeiro esboço das *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, cujo manuscrito, até ser impresso em Amsterdam em 1764, circulou na França defendendo uma reforma radical da administração, com o objetivo de estabelecer um Absolutismo mais democrático.[32]

Outro membro e mentor do clube era o ancião Abbé de St. Pierre, um dos primeiros e mais conhecidos representantes da nova sociedade. Ele dirigia sua crítica ao Estado absolutista. Em 1718, havia publicado seu *Discours sur la polysynodie ou pluralité des conseils*, no qual fazia ataques contundentes ao sistema corrupto do chamado *"visirat"*. Tinha, então, esperanças de que sua proposta transformasse o conselho de ministros implantado pelo regente — com alterações significativas, como a introdução de eleições secretas — em instituição permanente de governo.[33] Representada em comissões parlamentares, a elite da nação deveria

elaborar um *"plan général"* para instaurar uma nova ordem na França. Ao fazer essa proposta, o Abbé fez uma crítica política, usando um método indireto que foi mais tarde caracterizado por Rousseau:[34] "Com bastante habilidade, ele chegava a inverter em objeções contra seu próprio sistema as falhas a serem destacadas no Regente; e, à guisa de respostas a suas objeções, mostrava, sem correr perigo, tanto suas falhas quanto seus remédios. Não é impossível que o Regente ... tenha captado a sutileza dessa crítica." O regente certamente percebeu a fineza; em todo caso, St. Pierre foi expulso da Academia Francesa. Esperou, então, encontrar na academia privada do Club de l'Entresol um novo campo de ação.[35]

Mediante a institucionalização da sociedade numa academia privada, a crítica política que se cultivava nela desenvolveu uma força voltada para o exterior, que agia indiretamente, contornando as forças do Estado. Walpole procurou o favor do clube, cujas reflexões e opiniões circulavam tanto na Corte quanto em Paris, e desse modo exerceu considerável influência sobre a opinião pública que se havia formado.[36] St. Pierre, aliás, teria preferido transformar essa sociedade privada, no sentido da sua *Polysynodie*, em um grêmio oficial que se encarregasse de elaborar planos políticos. Contudo, quando ingenuamente pediu ao Cardeal Fleury uma autorização expressa para realizar investigações políticas, recebeu a seguinte resposta: "Estou vendo, cavalheiro, que em vossas assembléias proporíeis debater sobre obras de política. Como esse tipo de assunto comumente leva mais longe do que se gostaria, não convém que seja objeto delas."[37]

Enquanto o Marquês d'Argenson, que previa claramente uma reação do Estado, sempre defendeu o silêncio e a discrição rigorosos[38] para garantir a existência do clube, a tentativa do Abbé de St. Pierre de transformar a sociedade privada em um órgão público ou semipúblico resultou na sua proibição. O regente francês não tolerava nem o planejamento político nem a influência indireta de uma sociedade. Portanto, o clube viu-se obrigado a deixar seu *entresol* [sótão]. A tentativa de continuar a fazer reuniões estritamente secretas, em locais variados, não evitou que fossem obrigados a encerrar suas sessões.

Este acontecimento, ocorrido em 1731, é sintomático do conflito entre o Estado e a sociedade: o Estado vê sua ordem ameaçada por uma atividade política autônoma da nova camada social dominante e a obriga a refugiar-se na clandestinidade, no foro privado em que se havia constituído.[39]

A única instituição civil que cumpria essa exigência do direito soberano e, ao mesmo tempo, fazia tudo para contorná-la era a franco-maçonaria.[40] As lojas maçônicas são a formação típica de um poder indireto, no Estado absolutista, exercido pela nova burguesia. Funcionavam cobertas por um véu que elas próprias haviam tecido: o segredo. O silêncio, a discrição e o vínculo em torno de um segredo — condições violadas por D'Argenson, o que custou ao Club de l'Entresol o seu fechamento — eram obrigatórios para os maçons, a ponto de determinarem a natureza de sua sociedade. O segredo, este elemento aparentemente tão contrário ao século do Iluminismo, precisa ser elucidado mais de perto, pois o segredo maçônico nos conduz ao centro da dialética da política e da moral. O segredo encobre — de maneira ambivalente, como se verá — o avesso político do Esclarecimento.

Desde o início, os maçons cercaram de segredo o foro interior espiritual, exterior ao Estado, que compartilhavam com as outras comunidades burguesas, e o elevaram a mistério. Por este ato e pela insistente ênfase que lhe conferiam, diferenciavam-se — embora também fossem animados por um *páthos* quase religioso e impregnados por um rigor de culto — das outras inúmeras comunidades religiosas, fossem os pietistas ou metodistas, que também se reorganizavam, ou os jansenistas, em parte perseguidos, em parte tolerados, desde que levassem uma vida estritamente religiosa.[41]

De acordo com as doutrinas, diferenciavam-se notavelmente as determinações do conteúdo do mistério maçônico, ou seja, os conteúdos concretos do trabalho secreto. De um sistema a outro, o segredo tomava, para os próprios irmãos, outro caráter. Conforme a época, as circunstâncias sociais e as particularidades nacionais,[42] ganhava expressões[43] totalmente distintas. Pelos mais diferentes caminhos, os maçons esforçavam-se em alcançar o ob-

jetivo geral da arte real, isto é, "polir" o homem rude, uma "pedra bruta", e elevar os irmãos às regiões da luz. Purificação moral da sensualidade[44] e alegrias sensuais em festas da civilidade fraternal eram possíveis ao mesmo tempo — e se complementavam.

A escala de representações e esperanças, que conferia ao segredo dos diversos sistemas o seu conteúdo, incluía desde planos racionais para a vida social até fantasmas românticos e místicos. Havia várias misturas e gradações, e vem a ser característico da maçonaria que os elementos mais contraditórios estabelecessem uma ligação insolúvel.[45] As correntes distinguiam-se de acordo com seu enfoque principal. Iam da associação moral e humanitária dos ingleses, da maçonaria azul e dos iluminados alemães, passando pelas ordens cavalheirescas como a dos templários, até o sistema sueco-protestante e as confrarias sectárias dos Rosa Cruz ou dos filaletes, que esperavam iluminar e redimir o homem pelas ciências ocultas.[46]

Nas organizações maçônicas secretas, os elementos políticos e religiosos passam a formar uma nova aliança. Essas associações se caracterizam pela evocação de mitos e mistérios antigos e pela criação de uma hierarquia independente, nem clerical nem estatal, apenas uma forma de organização peculiar da nova sociedade civil. "Segundo sua natureza, a maçonaria é tão velha quanto a sociedade civil. Ambas só poderiam nascer juntas — isto se a sociedade burguesa não for um produto da franco-maçonaria."[47] Esta constatação social-ontológica de Lessing guarda uma verdade histórica. Nas lojas, e através delas, a burguesia adquire uma forma social própria. O segredo das lojas situa-se — pela imitação de ambos — ao lado dos mistérios da Igreja e da política secreta dos Estados. É o segredo de um terceiro poder que vivia de acordo com a sua própria lei, assim como, em Locke, a Law of Private Censure aparecia ao lado da lei divina (Divine Law) e da lei civil (Civil Law).

O conteúdo do segredo mudava conforme os diferentes sistemas, mas guardava sempre a mesma função social. No âmbito do Estado absolutista, as funções do segredo maçônico são consideravelmente mais importantes do que seu conteúdo, real ou su-

posto, cuja investigação, em geral, resulta vã. Estas funções serão examinadas a seguir. Mostraremos que elas constituíam — no âmbito do Estado — o verdadeiro sentido e o autêntico conteúdo do *arcanum* para as cabeças que estavam à frente da sociedade.

Nas lojas, de início uma criação puramente burguesa, os burgueses procuram envolver a nobreza, socialmente reconhecida mas também privada de direitos políticos, de modo a lidar com ela sobre a base de uma igualdade de direitos. Assim como as diferenças sociais de *status* em relação às mulheres eram ignoradas nos salões, nas lojas também se firmava o princípio da *égalité*.[48] "*Noblemen, gentlemen and working men*"[49] tinham acesso a elas. Assim, o burguês ganhava uma plataforma em que todas as diferenças entre os estados eram niveladas. Esta atividade fazia, é claro, com que os maçons se opusessem à ordem social estabelecida, mas ainda não os punha em contradição inexorável com o Estado absolutista. A igualdade política dos súditos conduzia a uma equiparação social das diferenças entre os estados. Mas a realização dessa igualdade ainda não significava a destruição do sistema político do Estado absolutista. Nas lojas — justamente o lugar em que o nivelamento social da hierarquia dos estados era considerado princípio organizador e almejado da forma mais intensa —, a igualdade social era uma igualdade exterior ao Estado. Nelas, o irmão não era mais um súdito do poder estatal, mas um homem entre outros homens: pensava, planejava e agia livremente: "O clamor da natureza, amigo, é Liberdade! / Este direito, tão caro ao homem, é aqui respeitado. / Iguais sem anarquia e livres sem licença, / Obedecer a nossas leis gera nossa independência."[50]

A liberdade em relação ao Estado vigente, mais do que sua igualdade social, era o verdadeiro traço político [*politicum*] das lojas burguesas. A legalidade interna, a liberdade e a autonomia das lojas só eram possíveis num domínio que escapasse à influência das instâncias clericais e à intervenção política do poder estatal vigente. Por isso, desde o início, o segredo tinha uma função de rejeição e proteção. "Os segredos e o silêncio", diz expressamente o suplemento de 1738 ao protocolo que constitui a loja de

Hamburgo, são a primeira fundação maçônica em terra alemã:[51] "Os segredos e o silêncio [são] os principais meios para manter e reforçar a alegria da maçonaria e para desenvolvê-la." Em lugar da proteção concedida pelo Estado, surge a proteção em relação ao Estado.

Tal função protetora que o segredo tinha para os maçons encontrava seu correlato espiritual na separação entre moral e política. Respeitar e manter esta separação era uma atitude que pertencia às "antigas obrigações" formuladas sob a direção de Desaguliers. Com a difusão da arte real na Europa, ela também determinou a direção dos demais sistemas em que as "antigas obrigações" foram adotadas como fundamento do trabalho. "O maçom é obrigado, pelo seu compromisso, a obedecer à lei moral",[52] diz a primeira frase da constituição. Com tal obrigação, Desaguliers estabelecia um duplo *front*: o *front* contra os Estados existentes e o *front* contra as igrejas dominantes. Até então, era-se obrigado a entrar para a igreja do país ou do Estado em que se vivia; agora, importava submeter-se apenas à moral, a uma religião indistintamente válida, a nova "Catholick Religion": "Contudo, considera-se agora mais oportuno obrigá-los apenas à Religião com que todos os Homens concordam."[53] Assim como o Estado absolutista, até então, havia neutralizado politicamente as tensões religiosas, os burgueses queriam superar moralmente todas as diferenças confessionais. Na franco-maçonaria, a doutrina moral civil realiza-se socialmente. "Com o que a maçonaria torna-se o centro de união entre pessoas que, de outro modo, teriam permanecido em perpétua distância."[54]

No entanto, para unir o mundo social, ainda mais importante era rejeitar expressamente a política vigente, conduzida não pelas leis de uma moral extra-política, mas apenas pela razão de Estado do momento. "Estamos decididos contra toda e qualquer política", estabeleciam os maçons no sexto artigo da sua constituição. Como durante todo o século XVIII, até hoje fazem esta profissão de fé.[55]

Na Inglaterra, essa rejeição da política estava inicialmente ligada, no plano interno, ao propósito de fundar uma nova unida-

de social, para além dos partidos existentes;[56] mas, ao mesmo tempo, visava a convencer o governo de que a sociedade secreta era inofensiva e, por isso, devia ser tolerada. Mas, se na Inglatera a arte real em breve passou a ter uma estreita ligação com a política georgiana, colocando-se a seu serviço até no continente, a separação entre política e moral, formulada nas *Constitutions...*, mantinha-se rigorosa nos Estados absolutistas. De uma limitação — não ter nenhuma autoridade política —, a nova sociedade fez sua virtude: desde o início, tinha uma compreensão "moral" e não "política" de sua instituição secreta.[57] Nas lojas, reina um soberano melhor. É a virtude que conduz o cetro: "A virtude tem seu Trono em nossas lojas, nossos corações são súditos, e nossos atos são o único incenso que ela aceita com complacência."[58] Os maçons não se cansavam de assegurar que não perseguiam fins políticos e que, unidos por uma autoridade comum, sob o signo da virtude, não tinham necessidade de estratagemas políticos. Construções exteriores, como o equilíbrio europeu, seriam supérfluas: por si só, o vínculo interior garantia a felicidade.[59] Os Estados podem ter o poder nas mãos, mas, mediante o segredo, os maçons monopolizam a moral em favor da sua instituição social.[60]

O segredo era, *expressis verbis*, como declaravam as *Constitutions...*, o limite distintivo entre moral e política: protege e circunscreve o espaço social em que a moral deveria realizar-se.

Um olhar histórico retrospectivo deixa clara a necessidade resultante da estrutura do sistema absolutista, pela qual o foro interior moral só podia se desenvolver numa oposição secreta à política estatal: a liberdade na intimidade secreta, na alma de cada cidadão, que Hobbes teve que excluir do Estado absolutista para deduzir seu conceito de soberania,[61] a liberdade que, em Locke, "por consentimento secreto e tácito" dos indivíduos, se expressava numa legislação filosófica independente do Estado, esta liberdade civil só podia se desenvolver no Estado absolutista se permanecesse restrita ao foro interior secreto.[62] A burguesia moderna certamente nasce do foro interior secreto de uma moral de convicção privada e se consolida nas sociedade privadas; estas, no

entanto, permanecem cercadas pelo segredo. Os maçons burgueses não renunciam ao segredo do interior moral, pois nele encontram a garantia de sua existência independente do Estado. O fato espiritual, "ser livre em segredo",[63] tem sua concreção social nas lojas. Aparentemente sem afetar o Estado, os burgueses criam nas lojas, nesse foro interior secreto dentro do Estado, um lugar em que já se realiza — sob a proteção do segredo — a liberdade civil. A liberdade em segredo torna-se o segredo da liberdade.

Para realizar a liberdade, o segredo tinha outra função, igualmente consciente: unir, de maneira genuína, o mundo burguês dentro da sociedade.[64] Devemos agora perseguir de que modo o mundo moral penetra, de maneira invisível, no espaço político estabelecido. Nesse processo, aparentemente apolítico, revela-se que o Estado — por assim dizer, *per negationem* — começa a ser questionado. É precisamente a jurisdição moral que o vigia e conduz, na medida em que se estende à política vista de maneira dualista.

III

O mistério das lojas estava, qualquer que fosse o seu conteúdo, no nimbo que irradiava. O segredo continha a promessa de tomar parte numa vida nova, melhor e até então desconhecida. A iniciação significava "a descoberta de um mundo novo, oculto no seio do mundo antigo".[65] O burguês eudemonista, já alheio à revelação cristã, vislumbrava nas sociedades secretas uma instituição "na qual encontraria tudo que pudesse desejar para si".[66] Por isso, "havia um ímpeto indescritivelmente difundido".[67] Por assim dizer, era de bom tom ingressar em uma das ordens secretas, que, como observou Frederico o Grande, "formaram o gosto e a moda do século".[68] Após a iniciação, o segredo criava uma comunidade de gênero novo. O templo real foi construído e preservado mediante o segredo: o *arcanum* era o "cimento" da fraternidade. A participação comum no mesmo *arcanum* garantia de antemão a igualdade dos irmãos e conciliava as diferenças entre os estados.[69] O segredo ligava todos os seus cúmplices numa

nova esfera, independentemente do lugar onde tivessem sido iniciados e de sua posição na hierarquia existente. "Quando estamos reunidos, somos todos irmãos, e o resto do Universo é estranho: o Príncipe e o Súdito, o Fidalgo e o Artesão, o Rico e o Pobre ali se confundem; nada os distingue, nada os separa."[70] O segredo separava os irmãos e o resto do mundo exterior. Assim, pela rejeição de todas as ordens sociais, religiosas ou estatais vigentes, desenvolveu-se uma nova elite que se concebia como "humanidade".[71] A participação no segredo mantinha acesa uma vaga desconfiança e cautela em relação aos não iniciados; além disso, o temor — sempre evocado — da "traição" contribuía constantemente para reforçar entre os irmãos a consciência de seu próprio mundo, do mundo novo, e da obrigação de servi-lo. Assim, o segredo consolidou o sentimento de superioridade entre seus cúmplices, formando a consciência de uma elite da nova sociedade.[72] Por sua vez, a divisão dos *arcana* em diferentes graus — que, nos graus mais extremos da Observância Estrita, levava a aberrações patológicas — criou dentro da sociedade uma hierarquia *sui generis*, em que se associavam nobres e burgueses.[73] Quanto mais iniciado no segredo, mais o maçom ganhava — ou esperava ganhar — influência e prestígio; em todo caso, esta possibilidade dependia apenas de qualificações internas à sociedade. Assim, a divisão em graus fomentava um ímpeto constante de subir na hierarquia,[74] o que, por sua vez, levava a uma elevação permanente dos graus; o último *arcanum* prometia a participação na fonte de luz do Iluminismo. Mas, satisfazer este ímpeto significava, em primeiro lugar, subordinar-se: era preciso prestar obediência, o que se fazia voluntariamente, pois ela possuía vigência apenas entre homens do mesmo espírito. No âmbito da Observância Estrita, desenvolveu-se um cume que desaparecia no "desconhecido", convertendo-se em um mito da sociedade, que ajudava a aumentar o peso do *arcanum* e do autocontrole moral a ele ligado.[75] Os "superiores desconhecidos" estavam sempre em algum lugar. Ao mesmo tempo, estavam presentes onde quer que fosse e podiam a qualquer momento constituir um tribunal para julgar o comportamento e a conduta dos outros membros,

a exemplo dos "desaparecidos" iluminados,[76] que aspiravam a ocupar secretamente esse lugar vazio.[77] Nas lojas maçônicas alemãs, aquilo que originalmente era a obrigação de manter segredo tornou-se, por assim dizer, um fim em si mesmo. Cedeu espaço a uma tendência para a mistificação que favorecia a crença em um poder onipotente, secreto e indireto, situado fora do Estado. O cume desconhecido parecia tão distante e, ao mesmo tempo, tão próximo quanto a meta infinita do progresso, que já regulava tudo o que se passava na atualidade.

Em todo caso, no âmbito das diversas obediências desenvolveu-se uma ordem hierárquica *sui generis*. Graças à sua gradação, o segredo garantia que a camada dirigente detinha, de fato, um saber superior. A separação entre um mundo exterior mundano e um foro interior moral foi estabelecida na própria sociedade, hierarquizada em função das tarefas dos dirigentes. Mediante os diferentes graus do segredo, criou-se um sistema de represas que ficava aberto somente para dentro e para cima, mas não para baixo ou para fora. O segredo tornou-se também um instrumento de dominação, utilizado sistematicamente, como por exemplo na Ordem dos Iluminados. Os "cardeais" [Priesterregenten] desta ordem — recorrendo ao exemplo dos jesuítas — passaram a introduzir um sistema acurado de controle secreto. Os irmãos eram obrigados a entregar relatos sigilosos sobre si mesmos — com absoluta sinceridade moral — e sobre seus confrades, atendendo à exigência de delação recíproca. "Assim, cada um deve necessariamente expor-se aos outros e comprometer-se por escrito."[78] Este controle secreto faz com que "os superiores passem a saber tudo o que sempre desejaram saber. Por isso, afirmam que estão em condição de saber e, portanto, agir mais do que as outras pessoas."[79] Para poder subir a *Illuminatus major* era preciso responder, como na admissão, a um enorme questionário, que em suas 32 páginas impressas continha centenas de perguntas, destinadas a decifrar o espírito, o caráter e a condição socioeconômica do pretendente. O segredo era, antes de tudo, um veículo de educação moral, pois "o pendor humano para o oculto e o misterioso pode ser utilizado de maneira proveitosa para a mo-

ralidade";[80] mas, ao mesmo tempo, expunha o noviço ao "regimento moral", este "diretório da tolerância"[81] que, graças ao segredo, aterrorizava moralmente os irmãos em nome da moral. Entre as inúmeras associações secretas, certamente os iluminados representavam na Alemanha o caso extremo de um plano de autoridade independente. Os iluminados são, neste sentido, sintomáticos. Na Inglaterra, num período um pouco anterior, a fundação da Grand Lodge pretendeu inicialmente submeter as esparsas lojas já existentes a um controle rigoroso e uniforme;[81a] tal processo se repetiria em 1773 na França.[81b] Só quando o segredo abriu um novo espaço social, os iluminados procuraram tirar a conseqüência que então se impôs.

Sob o signo do mistério maçônico formou-se o arcabouço da International Moral, composta por comerciantes, viajantes, filósofos, marinheiros, emigrantes — em suma, pelos cosmopolitas unidos à nobreza e aos oficiais. As lojas tornaram-se a instituição social mais forte do mundo moral no século XVIII. Seu peso se revela no fato de que homens de Estado também se serviam delas para ganhar influência e atingir metas políticas. Os reis da Suécia, o Duque Fedinand von Braunschweig — na qualidade de protetor da Observância Estrita —, os Hohenzollern e vários príncipes alemães figuram nessa lista, assim como, na França, o Duque Luís Felipe de Orléans, o "Felipe Égalité" da Grande Revolução.[82]

Depois do caos que se instalou nas ordens alemãs na década de 1760, e que nem mesmo os iluminados puderam eliminar com a reforma de 1773 na França, o sistema das lojas teve novo florescimento.[83] De grande influência para esse reordenamento foi a loja de filósofos-enciclopedistas Les Neuf Sœur, fundada em 1769. Ela era o elemento de ligação entre os representantes do reino da crítica e da organização maçônica. Sob a condução moralmente relevante de Benjamin Franklin, que foi seu mestre de 1779 a 1782, ela realizou um amplo trabalho de propaganda em favor dos ideais republicanos que estavam em vias de concretizar-se na América.[84] Com a introdução de uma constituição igualmente republicana no Grand Orient da França em 1773 — os maçons consideravam-se "cidadãos da democracia maçônica"

—, o número de lojas cresceu vertiginosamente. Enquanto em 1772 havia somente 164 lojas na França, em 1789 esse número já atingia 629, das quais 65 apenas em Paris.[85] Às vésperas da Revolução, a franco-maçonaria representava, ao lado das *"sociétés-pensée"*, uma organização importante e autônoma da nova sociedade, não subordinada ao Estado.[86] Não apenas do ponto de vista espiritual era um órgão de luta contra o Estado absolutista; ao mesmo tempo, constituía um arcabouço social, sobre o qual o aparelho partidário dos jacobinos pôde apoiar-se após o surgimento de elementos radicais.[87]

Antes e além de todo planejamento político, e mediante sua dupla função de proteger e reunir a sociedade, o segredo traçava uma linha de frente espiritual que atravessava o mundo dos Estados absolutistas. Pelo segredo e com sua proteção, realizou-se um reagrupamento social que adquiriu a importância de um poder indireto,[88] enquanto, do outro lado, o Estado absolutista reinava em sua soberania e, na França, finalmente, na sua autoridade soberana, direta e vã. São precisamente as funções internas à sociedade que começam — aparentemente, sem afetar o Estado — a questionar a soberania.[89] O segredo, diz Maistre em 1782, é a base da sociedade: "O segredo é o direito natural, porque é o elo da confiança, base da sociedade humana."[90] Por ser o elemento que garante a confiança recíproca da sociedade emergente, o segredo adquire a dignidade e a prioridade do direito natural. Também por isso, Maistre pode responder afirmativamente à delicada questão moral, como ele mesmo diz, de saber se a sociedade tem direito de ocultar seus planos, negando-se a explicitá-los diante da autoridade estatal. O segredo pertence ao direito natural, diante do qual todo direito positivo esvanece. O segredo das lojas infringe a autoridade do Estado. Isso é possível — acrescenta De Maistre, de maneira estereotipada, como todos os maçons — porque o segredo não exige que se oponha ao Estado ou à Igreja. Mas, segundo ele, este argumento é secundário: ele o defende, não porque o segredo seja inofensivo ao Estado, mas porque, em virtude de sua função social — unir o mundo civil —, este obstáculo ao Estado deve necessariamente subsistir.

Essas funções extra-estatais, puramente internas à sociedade, faziam com que se questionasse o Estado, e isso se mostra na dialética entre moral e política, que o segredo acendeu.

Era preciso manter o segredo para reunir os irmãos em uma comunidade interna, desenvolver uma hierarquia autônoma, garantir um saber superior e viabilizar uma hierarquia social. O silêncio era o fundamento e o pressuposto do *arcanum* da sociedade. A impossibilidade de impor esta primeira lei fundamental das ordens secretas — dada a ausência de um poder coercitivo direto — engendrou uma jurisdição especificamente moral. Em primeiro lugar, a obrigação de manter-se em silêncio implicava um autocontrole constante da consciência. O maçom precisava mostrar-se virtuoso, independente e soberano. Um bom maçom "deve ser seu próprio juiz e julgar-se a si mesmo".[91] Para o maçom, desrespeitar a divisão do mundo traçada pelo segredo significava condenar a si próprio; realizá-la era, na jurisdição moral, um ato digno. Portanto, a criação de um espaço social especial e a distinção crítica entre comunidade maçônica e mundo exterior eram tão primordiais quanto a jurisdição que realizou e supervisionou esta separação.

Os meios coercitivos da jurisdição moral eram de todo indiretos, como o demonstrou Locke, e manifestavam-se pela pressão social.[92] Mas, com o desenvolvimento crescente de uma soberania no interior da sua sociedade, os maçons também começaram a planejar a possibilidade de executar diretamente seus veredictos morais. Quando De Maistre desenvolveu seu grande programa de reforma para a Estrita Observância na Alemanha e na França, referiu-se ao traidor e constatou: "Em poucos anos, estaremos em condições de silenciar esse Irmão, ou não seremos nada."[93] Em que medida a jurisdição simbolicamente rigorosa, mas de eficácia somente indireta, poderia ser realizada diretamente? Esta questão foi levantada em 1782 — sete anos antes da Revolução — como uma questão crucial, da qual dependeria o futuro da sociedade. É visível o efeito dessa via pela qual evolui a jurisdição da sociedade: esta entrou, *de jure*, em concorrência aberta com o Estado. Já era um sintoma agudo da crise.[94]

Mas, antes que tal questão se tornasse tão aguda, a jurisdição moral já questionava o Estado de maneira inteiramente nova, isto é, indireta. Dirigia-se tanto para dentro da sociedade quanto para fora. O ato da autoconstituição social era, ao mesmo tempo, um ato de juízo moral que recaía sobre o Estado. "À medida que o vício se elevou, a virtude foi rebaixada ... e, para não ser vítima de seu cruel antagonismo, ela construiu para si um refúgio acessível apenas a seus fiéis adoradores."[95]

O isolamento em relação ao mundo exterior, permitido pelo segredo, resultava em uma forma de existência social que já continha em si uma qualificação moral para julgar o mundo exterior. Por meio do segredo, a consciência privada se amplia. Convertida numa grande consciência, uma consciência do mundo, a sociedade se separa voluntariamente deste mesmo mundo mediante o segredo.[96] Ao rejeitar a política, os maçons estabelecem-se, ao mesmo tempo, como consciência da política. A separação entre política e moral implicava um veredicto moral sobre a política vigente. Enquanto a política dos príncipes absolutistas reinou, o segredo encobria os maçons com o manto da inocência moral e da ausência política. Eles pensavam, iluminavam-se, representavam o espírito, eram portadores da luz. Ao lado da ordem política vigente, as lojas estabelecem um sistema de valores inteiramente novo. Mas, como a realidade política é apreciada justamente como a negação de uma posição moral, alcançada no âmbito das lojas — "A prática do que comumente chamamos lei natural faz três quartos e meio do maçom"[97] —, a ausência da política, em nome da moral, revela-se como uma presença política indireta.

Em 1744, dizia-se que os políticos, munidos — sem sabê-lo — das máximas de Maquiavel, temiam o pior das lojas: acreditavam que o segredo guardado nelas encobria uma revolução. Os maçons, tomados pelo *páthos* da inocência, asseguravam, pelo contrário, que viviam de acordo com um princípio que tornava supérflua toda revolução: "A religião e o Estado não teriam sido acometidos pelas revoluções mais sangrentas, se conhecessem e praticassem, como os maçons, esta virtude da qual fazem um crime."[98]

Os maçons não têm nada a ver, diretamente, com a política, mas vivem conforme uma lei que, uma vez em vigor, torna supérflua a revolução. Por um lado, separam-se do Estado, subtraem-se à autoridade e constituem um poder indireto que é uma ameaça à soberania[99] — mas uma ameaça apenas moral. Por outro lado, sua virtude deixa de ser um "crime", isto é, de ameaçar o Estado, quando ela mesma, em lugar do soberano, determina o que é justo e injusto. A moral é o soberano presuntivo. Diretamente apolítico, o maçom é, no entanto, indiretamente político. A moral permanece, de fato, não violenta e pacífica, mas enquanto tal — concebida como antípoda da política — questiona o Estado vigente.

Todas as lojas eram obrigadas a dar proteção e refúgio a rebeldes e revolucionários que fossem moralmente íntegros.[100] O campo de ação fixado por esta determinação era não apenas extra-estatal, mas antiestatal. Portanto, é mais uma função política do *arcanum* (como as outras, planejada) que a conseqüência política da atividade moral realizada dentro da sociedade — a passagem, politicamente decisiva, de uma liberdade interior moral para uma liberdade exterior política — tivesse que permanecer encoberta.

O significado político dessa transição permaneceu oculto para a grande maioria da sociedade, pois se baseava na dialética da política e da moral, que provocava o segredo. O segredo político do Iluminismo não deveria ser dissimulado só para o exterior. Em virtude do seu princípio aparentemente apolítico, também permaneceu encoberto para a maioria dos iluministas. A tarefa da próxima seção é expor essas duas dissimulações e mostrar sua interdependência interna.

IV

A função política do segredo maçônico aparece claramente em Lessing, nos *Diálogos para franco-maçons entre Ernst e Falk*. Esse texto abre um horizonte inteiramente novo. Poucos pertenciam à elite intelectual que compreendia e pensava as funções polêmi-

cas dos instrumentos conceituais que manejavam. Lessing pertencia a esta elite como nenhum outro na Alemanha. Mais que os outros, sabia deixar entrever e, sobretudo, guardar segredo. Conhecia o *politicum* do segredo maçônico, não porque fosse profundamente iniciado: ao contrário, alcançou apenas o terceiro grau Joanino [Johannesgrad].[101] Decepcionou-se profundamente com a ineficiência dos maçons alemães, e sua decepção era genuína. Sentia-se constrangido com a indigência e impertinência de muitos irmãos e lamentava a desunião dos sistemas. Mas, Lessing compreendia de forma perspicaz os sintomas políticos, pois — por assim dizer — iniciou-se por conta própria nas passagens secretas que distinguiram o Esclarecimento como movimento político. Conhecia a ambigüidade das formas de pensar e dos comportamentos esclarecidos, que ainda eram pouco desenvolvidos na Alemanha. Seu gosto pelo discernimento conceitual[102] o conduziu ao fundo das discordâncias políticas e morais. Seu escrito sobre a franco-maçonaria, que os filósofos iluministas na Alemanha se empenharam zelosamente em estudar, é uma prova disso.[103]

Os maçons propagam-se, diz Lessing em seu *Diálogo*, "pelos atos". Mas, não se distinguem dos outros homens por sua atividade filantrópica e pedagógica. A prática da moral faz parte do seu esoterismo.[104] "Suas verdadeiras ações são o seu segredo", constata Falk, o iniciado. Sem entrar, a princípio, em maiores detalhes sobre o segredo, ele delimita o campo de ação das verdadeiras ações maçônicas. Os maçons fizeram "tudo de bom que há no mundo — note bem: no mundo! — e continuam a trabalhar por tudo de bom que ainda existirá no mundo — note bem, no mundo!"[105] O mundo, o campo do grande projeto dos maçons, apresenta três males fundamentais, "que parecem ser as objeções mais irrefutáveis à providência e à virtude". Em primeiro lugar, a divisão do mundo humano em diversos Estados, delimitados por "abismos" e "muros de separação", que sempre entram em "colisão" em virtude de interesses diversos. O segundo mal fundamental é a estratificação que resulta da hierarquia social dentro dos Estados. O terceiro, finalmente, é a separação dos homens

pelas diversas religiões. Assim, Lessing esboça um mapa dos três principais pontos de ataque dos franco-maçons cosmopolitas: Estados, ordens e igrejas. No entanto — e este é um aspecto importante no raciocínio do Lessing pensador político —, os males enumerados, que resultam da diversidade humana, de suas fronteiras e separações, não são contingências que possam não existir ou ser eliminadas. Pertencem à estrutura da realidade histórica. A diversidade humana precede ontologicamente suas manifestações históricas, ou seja, Estados, ordens e religiões. Não se trata de "meros homens contra meros homens", mas de "tais homens" contra "tais homens". Há "males sem os quais nem o cidadão mais feliz pode existir". O Estado e sua estrutura governamental estão entre os males aos quais o homem não escapa. Deve-se à natureza da sociedade civil — "contrária à sua própria intenção", diz Lessing, ao parafrasear os planos esperançosos dessa sociedade —, não ao Estado enquanto tal, que ela "não possa reunir os homens sem separá-los e não possa separá-los sem traçar fronteiras e estabelecer diferenças". O mesmo vale para as constituições dos Estados: "É impossível que todos os membros tenham a mesma relação entre si. Ainda que todos façam parte do mundo legal, não podem fazer parte do mesmo modo ou, pelo menos, não podem ter a mesma participação imediata. Haverá, portanto, membros mais distintos e outros menos distintos." As mesmas diferenças também regem — necessariamente — a posse e a propriedade. "Pois sim!", conclui Lessing em suas reflexões, "os homens só podem se unir mediante separações, e sua união só pode ser preservada pela separação incessante. É assim. Não poderia ser de outro modo."

Para Lessing, as diferenças entre os homens, as fronteiras entre os Estados e sua pluralidade são males morais. Mas não têm, como para os maçons ingênuos e utópicos, o caráter de uma arbitrariedade imoral: estão dados pela natureza do homem. O diálogo entre Ernst e Falk volta-se, então, para os verdadeiros atos dos maçons.

A franco-maçonaria é um movimento único e poderoso contra os "males inevitáveis", isto é, contra o domínio em que nasce

a política estatal e com o qual ela tem que lidar. A verdadeira e autêntica atividade dos maçons é combater fundamentalmente as "coisas desfavoráveis" e não somente as falhas historicamente condicionadas, como, por exemplo, a constituição de um determinado Estado. São "pessoas que assumiram, voluntariamente, a tarefa de trabalhar contra os males inevitáveis do Estado". Os maçons iniciados reconhecem a inevitabilidade dos Estados, das diferenças sociais e, deste modo, também da política, mas sua intenção dirige-se para que todos os males inerentes à política "não se alastrem mais do que a necessidade exige, com a intenção de tornar suas conseqüências o mais inócuas possível". Portanto, ainda que tivessem apenas uma meta moral, os maçons necessariamente cruzavam a esfera da política do Estado. A mesma necessidade que impõe os males da política impele os maçons a combatê-los. Lessing transformou a situação inicial das associações secretas da burguesia em um destino histórico. Assim como a sociedade se formou sob a proteção dos Estados, mas ao mesmo tempo separou-se deles para constituir uma frente de luta, segundo a "ontologia" de Lessing, as verdadeiras ações dos maçons fundam-se na imperfeição do mundo, à qual os maçons se opõem. Esta oposição torna-se política, mesmo se — e precisamente se — os fins são apenas morais.

O objetivo a longo prazo dos maçons — que Lessing apenas indica — consiste em, tanto quanto possível, tornar os Estados supérfluos. O mandamento secreto da moral exige que se tente o que é politicamente impossível. A sociedade civil moralmente perfeita, que os irmãos já corporificam, é para eles o fim último da natureza. À ordem internacional vigente sobrepõem, por assim dizer, um sistema cosmopolita de fins morais. Do ponto de vista desses fins, o Estado torna-se um meio subordinado à sociedade civil, um meio "para os homens". A meta desses homens é superar os males (políticos), graças aos quais se torna possível e necessária a prática de boas ações (morais). "As verdadeiras ações dos franco-maçons" — que constituem, portanto, seu segredo — "visam a tornar supérflua a maior parte do que habitualmente se costuma chamar de boas ações."[106] Os maçons não combatem

apenas de forma esotérica os males cotidianos, tarefa que cabe a todos os homens decentes. Na condição de esotéricos, eles se erguem acima do *front* cotidiano do bem e do mal. Na medida em que suprimam o motivo para as boas ações, isto é, os males da política, o bem também perde o sentido. Se o mal desaparece, o bem torna-se tão evidente que se suprime. Assim, Lessing traçou o objetivo a longo prazo da atividade moral. Em virtude de uma bondade ilimitada no seio das lojas, o *arcanum* obriga os maçons a trabalhar para eliminar todos os males do mundo exterior. Mas o segredo dessa etapa esotérica, útopico em seu conteúdo, é, segundo sua função — isto é, a de guardar segredo —, altamente político. Lessing faz alusão, precisamente, a isso. O objetivo moral a longo prazo, como tal aparentemente insuspeitável, deve, cedo ou tarde, mas necessariamente, atacar a raiz de todos os males; de um ponto de vista histórico e concreto, isso significava entrar em conflito com a esfera política do Estado.

Portanto, a distinção crítica entre política e moral também aparece em Lessing. Mas, além disso, ele expõe sua dialética: se, por um lado, a atividade moral dos maçons só é possível em função dos "males inevitáveis do Estado", por outro, volta-se contra esses males. Conhecer tal dialética é o *arcanum* político dos maçons. Eis, precisamente, o papel do sigilo: dissimular que a lógica da atividade moral a impelia também para o espaço da política, do qual ela se separava a princípio. Às funções do *arcanum*, de proteger e permitir a atividade moral dos maçons, acrescenta-se outra: dissimular o caráter indiretamente político dessa atividade, que, neste sentido, pertence ao verdadeiro conteúdo do próprio *arcanum*.

"A soma das felicidades individuais de todos os membros é a felicidade do Estado", diz Falk a seu adepto: "Além desta felicidade, não há outra." Falk resumia a idéia de totalidade numa terminologia eudemonista, e a sugestão desta idéia era acolhida pelos maçons quando prescreviam a soma das felicidades individuais como fim último do Estado. "Qualquer outra felicidade do Estado", prossegue Falk, "na qual membros, ainda que sejam poucos, sofram, tenham de sofrer, é um disfarce da tirania. Mais nada!"

Se o Estado é conduzido pelas máximas da razão de Estado, em função das quais as leis morais voltadas para a total perfeição da felicidade civil são forçosamente revogadas, trata-se, então, *eo ipso*, de despotismo velado. Portanto, a oposição entre as leis cosmopolitas e os males inevitáveis do Estado tende a um dualismo extremo. De um lado, encontra-se a totalidade moral da sociedade; do outro, tudo que não se adequa a ela: é "tirania", "mais nada". "Não quero dizê-lo tão alto", responde Ernst. "Por que não?" Ernst: "Pode-se facilmente abusar de uma verdade que cada um julga conforme a sua própria situação." Na aplicação concreta da idéia de totalidade à realidade estatal, a verdade confere à moral um título jurídico que pode tornar-se perigoso, se cair em mãos erradas. Lessing não discute — e tampouco tem qualquer importância — se isso ocorre em detrimento do Estado ou da sociedade. A execução dos propósitos morais estende-se necessariamente à política estatal e converte a moral, separada teoricamente da política, em um *politicum*. O reconhecimento de que é melhor manter em sigilo o *politicum* da moral é suficiente para a iniciação de Ernst. Falk: "Sabes, amigo, que já és franco-maçom pela metade?" "Eu?" "Tu. Pois já reconheces verdades sobre as quais é melhor silenciar." "Mas que poderiam ser ditas", retruca Ernst. "O sábio não diz aquilo que é melhor silenciar."

Lessing, portanto, não faz mistério da meta a ser alcançada, do fim último da moral dos maçons; o segredo apenas oculta a conseqüência política que resulta dos planos morais.[107] Em seu programa maçônico, Lessing não pretende que a moral seja a política, mas sua consciência política leva-o a apreciar as conseqüências que uma atividade moral deve provocar no domínio da política. Em Lessing, a atividade virtuosa está consciente da impossibilidade de absorver toda a política para extirpar completamente os males dos Estados. As separações e os abismos entre os homens são dados ontológicos. Pode-se apenas "transpô-los", mas não eliminá-los. "Suprimi-los completamente" significaria "ao mesmo tempo destruir o Estado." Para Lessing, isso permanece sendo uma esperança irrealizável; não tanto por patriotismo ou submissão ao Estado, mas simplesmente por causa da sua intuição polí-

tica.[108] Ele não se limita a esboçar os objetivos últimos de uma utopia, como os escritos maçônicos populares costumam fazer, mas também mostra os limites da meta moral. Eis o saber alcançado por Falk, o iniciado: na execução do plano moral, esses limites são forçosamente ultrapassados. Eis a verdade descoberta por Ernst: por isso, a moral se torna necessariamente um *politicum* sobre o qual convém silenciar. Ele sabe, portanto, um segredo dos maçons, um segredo "que não pode escapar de sua boca, mesmo se fosse possível que ele o quisesse".

Em seu escrito de 1778, Lessing forneceu "a verdadeira ontologia dos franco-maçons", como ele próprio disse e ainda hoje os historiadores da franco-maçonaria confirmam.[109] Os diálogos contêm uma crítica severa ao sistema da cavalaria templária alemã; em compensação, pode-se depreender deles a estrutura da planificação humanitária, tal como servia de parâmetro à maçonaria inglesa e francesa e, na Alemanha, sobretudo aos iluminados. O segredo não implica planos diretos de revolução, mas dissimula a conseqüência política dos planos morais que se opõem ao Estado absolutista. Que esta luta contra os males inevitáveis do mundo — os Estados — se realize de maneira despercebida, invisível e silenciosa, eis uma tarefa de "homens dignos", o segredo, o esoterismo da franco-maçonaria.

Os iluminados também foram influenciados pelos escritos de Lessing, mas estavam longe de ter sua inteligência política. Dotados de uma consciência política menor, aproveitavam os escritos iluministas que na época estavam acessíveis para elaborar um extrato popular. De um ponto de vista europeu, os iluminados viviam, no que diz respeito às idéias iluministas, no mesmo estágio pré-revolucionário que os franceses; de um ponto de vista regional, considerando-se a situação social na Baviera,[110] estavam muito atrás da França ou mesmo da Prússia. Esta diferença produziu uma disparidade que beirava o ridículo.[110a] Sobre um pano de fundo limitado, o grande plano utópico surtia o efeito de uma bazófia. Mas é precisamente nisto, na caricatura, que de alguma forma se manifesta o esquema do século. A passagem da defensiva à ofensiva, da formação de um poder indireto a uma tomada

indireta do poder — que se realizava sempre sob a proteção do segredo e sob a alegação do caráter puramente moral e apolítico da sociedade — torna-se evidente nos iluminados. A ordem foi fundada em 1776, ano da Declaração de Independência dos Estados Unidos, e, desde então, opôs-se conscientemente ao Absolutismo e aos "religionários". Era um espaço aberto a todos os cidadãos descontentes com o regime de Karl Theodor na Baviera e foi inicialmente um lugar de proteção[111] ou, como diziam seus membros, "um recanto da paz, um refúgio dos infelizes, uma cidade aberta contra a perseguição".[112] Mediante o segredo, acreditavam preservar um espaço dentro do Estado, "em que as circunstâncias políticas não poderiam provocar nenhuma mudança". A rejeição da política deveria permitir-lhes introduzir uma hierarquia puramente moral.[113] "Todos os artifícios dos mal-intencionados serão ineficazes. ... Os homens serão julgados apenas por sua verdadeira bondade, seu valor interno",[114] que, por sua vez, será medido apenas por sua convicção, "de modo que toda dissimulação se torna ineficaz." O conteúdo dos graus inferiores consistia numa autodisciplina virtuosa que todos os irmãos deveriam exercitar e que incluía um novo gênero de dissimulação. A libertação da "dissimulação" no interior da ordem vinha acompanhada da aprendizagem constante de uma dissimulação voltada para o exterior. Era preciso aprendê-la sob o signo inverso — pela boa causa.[115] O grau de libertação moral revela-se na arte política de ocultá-lo. Assim, sob a condução de seus superiores, os membros da hierarquia secular da confissão concluíam sua formação, até se tornarem "colaboradores úteis", maduros para alcançar os fins mais elevados da ordem.[116]

"Devemos ser prudentes com os iniciantes", constatavam os mestres da ordem, no que diz respeito a questões de política e de religião. As verdadeiras metas da ordem só eram reveladas aos integrantes depois de um período de confirmação e da sua iniciação aos graus superiores. "No fim alcançava-se o conhecimento pleno da política e das máximas da ordem. No conselho superior são elaborados planos que, pouco a pouco, permitem combater os inimigos da razão e da humanidade."[117]

O lugar de refúgio transforma-se em quartel general da ofensiva. O foro interior moral não era somente uma instituição extra-estatal. Tinha, desde o início, um acento político. O segredo dos iluminados opunha-se aos mistérios dos supersticiosos e aos *arcana* da política. "Por que sociedades secretas?", pergunta Bode, seu pioneiro no Norte da Alemanha. "A resposta é simples", ele mesmo responde, "porque seria estupidez pôr as cartas na mesa quando o adversário esconde o jogo."[118] A diferença entre Estado e sociedade acentua-se até tornar-se um confronto claro e consciente. À diferença da maioria das lojas, que até então procurava obter influência com a ajuda de príncipes e por uma via esotérica, a Ordem dos Iluminados procurava conquistar poder sem os príncipes e contra eles.[119, 120] O grau supremo revelava "o maior de todos os segredos, que tantos desejaram ardentemente e tantas vezes em vão: a arte de governar os homens, de conduzi-los ao bem ... e de realizar tudo o que até então não passava de um sonho, que só parecia possível aos mais iluminados".[121] Por trás do segredo, formou-se não apenas um poder independente do Estado, mas ao mesmo tempo — e este era o *arcanum* dos graus superiores — planejava-se estender ao exterior o sistema de governo moral que já vigorava no interior das lojas.[122]

Educação, ensino, propaganda e pensamento esclarecido são, por si só, meios insuficientes para alcançar o fim moral. "Para que o bem volte a vencer o mal"[123] era preciso recorrer à ação política. "Aqui não se requerem palavras, mas ações."[124] No grêmio dirigente dos "regentes" esboçava-se o "plano de operação" pelo qual se deveria combater o reino do mal. Este programa de ação política consistia na ocupação tácita e indireta do Estado. Tentava-se ocupar "pouco a pouco os conselhos dos príncipes com membros zelosos da ordem", isto é, absorver o Estado a partir do seu interior. Assim agindo, os iluminados seriam capazes de alcançar "ainda mais" seus objetivos do que "se o próprio príncipe pertencesse à ordem".[125] Quando tivesse ocupado todos os postos importantes — na Baviera, consideravam que seiscentos membros seriam o bastante[126] —, a ordem teria "alcançado a força necessária ... e poderá tornar-se terrivelmente perigosa em

qualquer lugar, se assim o quiser, para aqueles que não queiram segui-la".[127] O Estado é dirigido pelo foro interior moral, assegurando-se assim o reino da liberdade. A ordem então "não terá mais nada a temer do governo, mas, pelo contrário, o terá em suas mãos".

Foi atingida a fase em que a sociedade secreta aparece não só potencialmente mas *de facto* como adversário do Estado absolutista; os pseudônimos dos iluminados chamavam-se "nomes de guerra".[128] O peso e o significado do *arcanum* deslocaram-se de modo imperceptível para um domíno puramente político. A função de proteção já se tornou idêntica à função puramente política de camuflar a ofensiva, ou seja, a ocupação indireta do Estado.

Mas, mesmo nessa fase, não foi abandonada a separação da moral e da política, prevista no contexto do Estado absolutista.[129] Pelo contrário, a despeito da função indiscutivelmente política do *arcanum*, a radical separação dos dois domínios é conscientemente retomada e acentuada pelos iluminados. Mesmo deixando de lado os modos um tanto risíveis e pernósticos do Freiherr von Knigge, que atribuía à ordem o futuro governo do mundo,[130] ou a tímida imodéstia com a qual Adam Weishaupt se apresentava como o Spartacus dos tempos modernos, o dualismo moral é uma resposta específica ao Estado absolutista, uma resposta determinada pela situação do momento, uma forma de pensar associada à ação indireta e capaz de possibilitar e legitimar uma ocupação tácita deste Estado.

A condição para que se empreendesse uma tomada indireta do poder residiu, a princípio, na debilidade da posição inicial da sociedade. Os iluminados, ou perfectibilistas, como se chamavam no início, espalhados por toda a Europa Central, nutriam o desejo ardente de estabelecer a felicidade e a moralidade por toda parte e também militavam com fervor por esses ideais, mas seu poder efetivo para realizá-los era ínfimo, ao contrário do poder concentrado nas mãos dos príncipes absolutistas. "Fazer algo a partir de nada", expressa Weishaupt com melancolia,[131] "é a obra-prima da moral aliada à política." O maior obstáculo à realização da moral, que obrigou a sociedade a se constituir secre-

tamente, era a impossibilidade de eliminar diretamente o poder absolutista. Não se deveria opor uma força à outra, ou eliminar a violência por meio de violência. Os iluminados asseguravam, pelo contrário, que toda reforma violenta seria condenável.[132] Evitam o conflito político aberto, não somente na ação, mas, a despeito dos planos ativistas, também em pensamento. A resposta original ao Estado absolutista desenvolveu-se desimpedidamente em direção a uma forma de pensar que continuava a ser apolítica. Na situação concreta, os iluminados — antiestatais desde a origem e na intenção — insistem em uma atitude apolítica. Mas, precisamente nisso se funda a idéia de uma tomada indireta do poder, que tem como pressuposto uma posição apolítica. A impotência efetiva, a condição e o pressuposto da fundação da ordem estão ligados à inocência moral e ao conhecimento puro, que só podem ser alcançados no seio da ordem.[133] Assim, os irmãos, interiormente livres de qualquer violência, reconhecem "os fins mais elevados e gerais" da humanidade; por isso, estão "em condição de determinar da maneira mais precisa os limites e as noções do justo e do injusto".[134]

Da inferioridade política não retiram apenas uma compreensão maior e uma superioridade moral, mas tampouco hesitam em reivindicá-las para a legislação do Estado. Situados fora do Estado, os iluminados acreditam poder alçar-se acima do Estado. Este salto deve-se à separação da moral e da política, que se encontra em todos os maçons que queriam estabelecer uma nova instância de autoridade através dos Estados existentes e acima dos diferentes governos. Esta separação permitiu uma lógica de inversão que, da mais profunda falta de poder, retira o que há de mais elevado. Mediante a separação da moral e da política os maçons conquistam a qualificação moral que lhes permite assumir o papel de instância política das instâncias. Paradoxalmente, em sua inocência moral repousa sua pretensão de legitimidade. Por isso, o pressuposto da ação indireta, seu caráter apolítico, determinado pela situação, é incorporado também à ação de fato.

Aparentemente sem afetar o Estado, os iluminados dizem, em sua ingenuidade despreocupada, que "privam o Estado e a Igreja

das cabeças e dos trabalhadores mais capazes e ... deste modo minam o Estado, apesar de este não ser o seu fim imediato".[135] A meta puramente moral fornecia, além da legitimidade, a garantia de que a ação necessária se realizasse em toda sua inocência. O "fim" dos planificadores morais não é, de modo algum, a derrubada do Estado. No entanto, o Estado cai. Assim, em terceiro lugar, o próprio sucesso político é acidental.[136]

O auto-entendimento moral, isto é, a abstração do *politicum* [do aspecto político] de sua tomada indireta do poder, chega a tal ponto entre os iluminados, que eles acreditam poder não só eliminar o estado *hic et nunc* [aqui e agora] mas também o Estado em geral. Graças à lógica de sua legitimidade apolítica, a moral transforma-se na "arte" que "ensina os homens a tornar supérfluos os príncipes e os Estados".[137] Assim, não se ocultam apenas os planos políticos: esses planos permanecem encobertos enquanto tais. Este encobrimento evidencia-se como implicação histórica da luta contra o Estado soberano absolutista. No âmbito do auto-entendimento dualista, a camuflagem original tornou-se uma dissimulação da política para os próprios agentes.

A decisão, que deveria situar-se entre as pretensões de poder da nova sociedade e o poder efetivo do Estado — e que foi conjurada com o *páthos* de um combate entre o bem e o mal —, permanece com sua dimensão política duplamente encoberta. Em primeiro lugar, pelo segredo que, enquanto tal, escapa ao Estado. O segredo opera entre a impotência política da nova sociedade e o poder a que esta aspirava; encobre o avesso político do Iluminismo, que tem entre seus representantes mais resolutos os iluminados alemães. Em segundo lugar, a questão política decisiva também permanece oculta para a sociedade, mediante a separação da moral e da política. A condição prévia interior e inicial de uma atividade contra o Estado, o distanciamento moral da política, transforma-se no fundamento, aparentemente apolítico, da luta contra o Absolutismo.

A passagem para a política — que, no contexto do dualismo moral, não se constitui como tal — guarda uma dialética específica. A dissimulação da ação política contra o Estado identifica-se

à acentuação polêmica da antítese entre Estado e sociedade. A antítese acentua-se moralmente, mas é encoberta politicamente, numa dinâmica que faz parte da dialética da crise. Desde o início do conflito entre Estado e sociedade, ela está presente nas antíteses morais: o processo crítico a reforçou, e a tomada indireta do poder a fez avançar. Sob o signo dessa dialética, o Estado absolutista foi destruído.

A importância crescente da nova elite exige uma nova forma política. Nos dois planos, no reino da crítica e nas lojas, os cidadãos lutam com métodos políticos indiretos para instaurar uma nova situação. A sociedade ascendente envolve o Estado existente em um processo dualista. Na medida em que se distancia e o critica com aparente neutralidade, ela o condena, em sua condição de juiz moral. Ao mesmo tempo, em sua condição de executor secreto, procura executar a sentença. O processo tende a um desenlace súbito. Ao escrever sobre o *Segredo da ordem dos cosmopolitas*, Wieland exclama: "A parte maior e mais bela da Europa jaz sob um peso que asfixia as forças mais nobres da humanidade. ... Ainda há Estados onde, em lugar da razão universal, o entendimento muitas vezes idiota e a vontade oscilante de indivíduos são freqüentemente a única fonte da lei." A decisão política entre Estado e sociedade é inevitável, mas ainda não foi tomada. A tensão se agrava e se transforma em crise. "O que já aconteceu neste sentido, no decorrer deste século, é conhecido: o que está por acontecer talvez ainda seja decidido antes do seu fim e terá conseqüências importantíssimas. Podem estar certos de que os cosmopolitas não serão espectadores ociosos."[138]

Tão logo seja preciso auxiliar a "boa causa" e contribuir para a "decisão final",[139] a aparente imparcialidade dos cosmopolitas, diz Wieland, se transformará repentinamente numa tomada de posição aberta e decisiva, de modo a impor, também no plano político, a decisão moral desejada.

A predição de Wieland já foi feita sob a impressão dos eventos de 1787 na França, da assembléia dos notáveis e da convocação iminente dos Estados Gerais. Ao mesmo tempo, ao escrever esse texto, ele tomava posição na grande discussão que se desenca-

deou na Alemanha após a dissolução da Ordem dos Iluminados, em 1784. Os dois eventos, o evento político na França e o evento literário na Alemanha, são sintomas agudos da crise efetiva, da crise política que encerra o século XVIII, sem, é claro, ter chegado ao fim.

V

Os estágios da tomada indireta do poder, que seguimos com base nos escritos das lojas maçônicas, delineiam-se de maneira totalmente análoga na república das letras. Aquilo que, no terreno das lojas, foram as etapas da integração social da elite burguesa, são, na república das letras, as ações de um processo que se dirige cada vez mais contra o Estado. Este processo — que sempre levanta e, aparentemente, esclarece novas questões de culpabilidade — deve ser investigado agora. Mais uma vez, evidencia-se o caminho que conduz da autodefesa à pretensão de soberania. Assim, fica claro o significado histórico da separação entre interior e exterior. Se, até então, a delimitação entre moral e política revelou-se como o pressuposto e a expressão de uma tomada indireta do poder, a partir de agora mostra-se que a crítica, superior e aparentemente apolítica, funda-se justamente nesta delimitação. Assim como os maçons se separam do Estado através do segredo — a princípio para escapar de sua influência, mas em seguida para ocupá-lo de maneira aparentemente apolítica, justo com base nesta separação —, a crítica, a princípio, também se separa do Estado, para em seguida, também com base nesta separação, estender-se de maneira aparentemente neutra até submetê-lo à sua sentença. A crítica, como se verá, sucumbe à sua aparente neutralidade e transforma-se em hipocrisia.

"A jurisdição do palco começa onde termina o domínio das leis do mundo."[140] Friedrich Schiller fez essa constatação no verão de 1784, em um discurso à Sociedade Alemã de Mannheim, ao indagar o que um teatro bem montado, apreciado como instituição moral, poderia realizar.[141] O tema e o problema da palestra pertencem à corrente da crítica da arte e da crítica dramática, tal

como era praticada no século XVIII, a começar pelo *Essay on Criticism*, de Pope, passando por Diderot, que postulou *"l'art pour la morale"*, até chegar à *Dramaturgia hamburguense*, de Lessing.

A resposta encontrada por Schiller — à qual ele não se ateve, é claro — é digna de seus predecessores. Sua conclusão lapidar consiste em afirmar que o teatro deveria abrir espaço entre os homens para o sentimento "de ser um homem".[142] A simplicidade e clareza desta resposta, à qual retornaremos, repousa sobre uma antítese igualmente simples e clara, em que se confrontam as leis vigentes e uma nova jurisdição, de caráter teatral, que age em nome do sentimento humano. Schiller traça uma linha conceitual que separa cuidadosamente os dois domínios, de maneira que o fim das leis mundanas equivale ao começo da nova jurisdição. "Mil vícios, que esta [a jurisdição mundana] tolera sem castigá-los, são castigados; mil virtudes, sobre as quais se cala, são recomendadas pelo teatro."[143] Aqui se constata uma exclusividade recíproca: o sim de um lado significa o não do outro, e vice-versa. Ao mesmo tempo, a oposição momentânea impõe uma conclusão promissora: a fronteira entre palco e Estado, tratada de um ponto de vista atual e espacial, também deve ser pensada de um ponto de vista temporal, como substituição da antiga jurisdição por uma jurisdição nova e mais justa.

Com este dualismo conceitual, Schiller também permanece dentro do quadro criado por seus predecessores. O modelo direto encontra-se em Lessing, que se negava a glorificar os vícios no palco e que, na inauguração do Teatro de Hamburgo, perguntava: "Quando aquele que nenhuma lei castiga ou pode castigar, / O vilão malicioso, o tirano sanguinário, / Quando a inocência o oprime, quem ousa protegê-la? / Quem? Ela, que agora carrega o punhal e o açoite, / a arte intrépida..."[144]

Formulações como essa não se limitam, evidentemente, ao mundo do teatro e tampouco são a expressão de reflexões estéticas; ao contrário, a arte entra em cena como o antípoda da ordem estabelecida. É um sintoma da estrutura intelectual do século XVIII, que convertia o mundo inteiro num palco de forças opostas.

A série de conceitos antagônicos que marca a literatura dos iluministas e de seus adversários — razão e revelação, liberdade e despotismo, natureza e civilização, comércio e guerra, moral e política, decadência e progresso, luz e escuridão — poderia prolongar-se a bel prazer, sem que os conceitos apresentados perdessem seu caráter distintivo, isto é, sem que jamais deixassem de incluir e ao mesmo tempo excluir os conceitos contrários.

Para Schiller, portanto, a jurisdição do palco está em interação com as leis mundanas. "É precisamente a insuficiência, o caráter incerto das leis políticas", ele diz, que "determina ... a influência moral do palco."[145] A jurisdição moral é, por conseguinte, provocada pela precariedade das leis políticas, seu juízo é provocado pela política; por outro lado, só no teatro se revela plenamente a insuficiência das leis políticas. "Só aqui os grandes do mundo escutam" o que, em sua qualidade de políticos, "nunca ou raramente escutam — a verdade. E vêem o que nunca ou raramente vêem — o homem."[146] A jurisdição moral mostra-lhes o que suas leis realmente são: "Não fazem senão girar em torno de deveres negativos ..., são dúcteis e maleáveis, mutáveis como o capricho e a paixão."[147] Assim, em nosso exemplo, o conceito de leis mundanas é alcançado a partir da moral, e a moral é "determinada", *via negationis*, pela política que interpreta. O direito moral e o direito político não somente se opõem. A lei política é, ao mesmo tempo, imoral; a lei moral, por ser politicamente "impotente", nada tem a ver com a política dominante. Para Schiller, a jurisdição das leis temporais vigora de fato, mas injustamente, ao passo que a jurisdição do teatro não vigora, é claro, mas está com a razão.

Para ele, o teatro é o lugar da jurisdição moral, onde, majestosa, "a verdade faz justiça, incorruptível como Rhadamantus".[148]* No entanto, a jurisdição moral está numa tensão dialética, que resulta da cisão da realidade em um domínio da moral e em um domínio da política. Ambos os fenômenos — o teatro moral e sua relação dialética com as leis vigentes — mostram o mesmo fato histórico: a crítica política.

---

* Na mitologia, um dos juízes do inferno. (N. da T.)

O teatro moral exibe uma concepção de mundo sublime, cingida em beleza e horror, para submeter à crítica a política vigente. O teatro se torna tribunal. Seu veredicto divide o mundo em duas metades, "ao fazer desfilar diante dos homens, em mil imagens compreensíveis e verdadeiras", os dualismos do século, "vício e virtude, felicidade e miséria, loucura e sabedoria". Separa o justo e o injusto e, ao realizar esta separação, os "poderosos" e as "autoridades" cuja "justiça se deixa ofuscar pelo ouro e se abandona ao gozo dos vícios" são submetidos, no palco, a um juízo mais justo. No momento em que a política vigente, separada de maneira dualista, é submetida ao veredicto moral, o juízo moral transforma-se em um *politicum*, isto é, em crítica política. De um ponto de vista moral, o cenário dualista exibido no palco não passa de um juízo, mas de fato é uma crítica de Estado, que se subtrai à sentença e muito menos a executa. A concepção de mundo dualista está a serviço da crítica política, da qual se torna uma função.

Por outro lado, a divisão da realidade histórica em um reino da moral e um reino da política, tal como o Absolutismo havia aceito, é o pressuposto da crítica. O teatro só afirma seu juízo moral se puder escapar do braço da lei temporal. Na medida em que, para Schiller, a política "termina" de algum modo na rampa do teatro moral, o teatro adquire a liberdade necessária, diante das leis temporais, para tornar-se o "canal comum do qual reflui a luz da melhor parte do povo, a parte pensante".[149] A luz se propaga precisamente no Estado, do qual o teatro se havia excluído, para submetê-lo à sua crítica. A arte moral e o Estado vigente são confrontados para permitir que o teatro desempenhe livremente seu papel, isto é, o papel da crítica política. Na falta de uma autoridade legal própria, a arte recorre "ao punhal e ao açoite", ou, como diria Schiller, à "espada e à balança"; no espaço do teatro moral, separado do Estado, cita os vícios da política "diante do seu terrível tribunal".[150] Uma jurisdição própria do teatro só era concebível se funcionasse fora da esfera das leis vigentes; em outras palavras, só implicava uma crítica do Estado enquanto não fosse efetiva.

A crítica política não reside somente no juízo moral enquanto tal. Está presente no momento em que se executa a separação entre uma instância moral e uma instância política: o tribunal moral transforma-se em crítica política, não só por submeter a política a um juízo severo, mas também, pelo contrário, por separar-se como instância que tem a faculdade de julgar o domínio da política. Esta separação já encerra a crítica ao Estado. O teatro, na medida em que se consolidava como jurisdição própria e se opunha às leis temporais, exercia sua crítica ao Estado de maneira mais contundente e original do que nos juízos particulares que pronunciava. Portanto, o dualismo da política e da moral, que se tornou evidente na constatação de Schiller, está a serviço de uma crítica política, mas ao mesmo tempo constitui o pressuposto desta crítica. A crítica política repousa nessa distinção e, ao mesmo tempo, a executa.

Assim podemos compreender um fato histórico — dialético em si mesmo — em que se funda o significado político da crítica que emprestou seu nome ao século XVIII.[151] A divisão dualista do mundo em um domínio da moral e um domínio da política é, em sua historicidade, o pressuposto e a conseqüência da crítica política. A crítica entra em cena não só onde se expressa de maneira explícita, mas está subjacente à concepção de mundo dualista que marcou a época. A polarização recíproca de todos os conceitos, com os quais o século pensou, ganha sentido e coesão interna pela função crítica inerente a todos os dualismos; inversamente, a crítica política só podia fundar-se em uma realidade histórica em que a moral e a política estivessem, de fato, separadas. O Absolutismo, que havia executado conscientemente a separação desses dois domínios, provocou uma crítica que, para encontrar a resposta adequada ao próprio Absolutismo, só precisou investir de polêmica um fato previamente aceito.

A resposta de Schiller encontra-se no fim de um longo processo crítico que a elite intelectual da nova sociedade emergente abriu contra o Estado. O fim desse processo já se delineia em Schiller. Para ele, o teatro é uma instituição social que visa a submeter ao seu juízo os políticos, esta "curiosa classe de homens".[152]

"Devemos viver com esses viciosos, esses loucos", exclama. Mas não basta desmascará-los. Antes, os juízos críticos desafiam a ação: "Devemos evitá-los ou encontrá-los, miná-los ou sucumbir a eles."[153] O Estado absolutista continua a vigorar? Ou a nova sociedade sai vitoriosa? Esta é a pergunta que aqui se levanta. A atitude indireta deixa de ser suficiente. O processo crítico aproxima-se do seu fim. A decisão é inexorável, mas ainda não foi tomada. A crise torna-se manifesta, mas a crítica a oculta. Para investigar mais de perto esta relação é preciso, antes, analisar o próprio processo crítico.

É inerente ao conceito de crítica levar a cabo uma distinção. A crítica é uma arte de julgar. Sua atividade consiste em interrogar a autenticidade, a verdade, a correção ou a beleza de um fato para, a partir do conhecimento adquirido, emitir um juízo que, como indica o emprego da palavra, também pode se estender aos homens.[154] No curso da crítica se distinguem o autêntico e o inautêntico, o verdadeiro e o falso, o correto e o incorreto, o belo e o feio. Em virtude do significado geral que tinha durante o século XVIII, a "crítica"[155] — enquanto arte de julgar e, portanto, de distinguir — estabelece uma conexão essencial com a concepção de mundo dualista então vigente. Esta conexão será indicada com base em alguns documentos da própria crítica. Para entender o significado político da crítica peculiar ao século XVIII é preciso, antes, mostrar a formação da instância crítica em sua relação de oposição com o Estado, para então acompanhar o desenvolvimento gradual e a exigência crescente desta mesma instância em relação a este Estado. Deste modo, obtém-se uma gradação temporal.

Na França e Inglaterra, o grupo de palavras que se associa ao conceito de crítica foi incorporado do latim às línguas nacionais por volta de 1600.[156] As expressões *"critique"* e *"criticism"* (ou ainda *"criticks"*) estabeleceram-se no decorrer do século XVII; por crítica entendia-se a arte de avaliar de forma adequada a matéria em questão, em particular textos antigos, mas também obras literárias e artísticas, assim como povos e homens. A palavra foi usada inicialmente pelos humanistas; ligava-se à capaci-

dade de julgar e à formação erudita. Quando o método filológico se ampliou às Escrituras Sagradas, este procedimento também foi chamado de "crítica". Críticos e cristãos ao mesmo tempo, distinguiam-se dos *critici* incrédulos, conferindo-lhes a designação de *"criticaster"*.[157]

A crítica ainda estava a serviço dos partidos religiosos. Quando Richard Simon publicou em 1678 sua *Histoire critique du Vieux Testament*, utilizou deliberadamente a palavra *"critique"*, que antes só era usual entre as *"personnes sçavantes"*, para caracterizar o método pelo qual se investigava a Bíblia.[158] A palavra e o método foram retomados de Capelle que, em sua *Critica sacra...*[159] de 1650, fez uma comparação filológica entre o texto original e as traduções do Velho Testamento. Simon comentava que, como calvinista, Capelle estava longe de ter clareza sobre as conseqüências inexoráveis que seu novo método implicava: a dissolução do princípio protestante da fé nas Escrituras. Precisamente para atacar este fundamento do protestantismo, Simon apontou, com base no método crítico, as contingências e interferências na origem do Velho Testamento, a fim de provar, por esta via, a necessidade de uma tradição eclesiástica. Simon invocava as *"veritables Loix de la Critique"*, que os teólogos incompreensivelmente menosprezavam tanto e que teriam a grande vantagem de ser *"claires et évidentes"*. As regras da crítica seriam independentes da fé, argumentava junto com Spinoza, e portanto os protestantes também deviam submeter-se a elas.[160] Certamente, Simon pôs a nova arte da crítica a serviço de sua igreja, mas de fato deslocou o critério da verdade, do âmbito da revelação ao âmbito do pensamento claro e racional, o que para ele significava pensamento crítico. Por causa dessa opinião herege, Simon teve o mesmo destino que atingiu seu adversário calvinista Capelle no seio das igrejas protestantes:[161] foi condenado pela Igreja. Enquanto predominavam as questões da disputa religiosa, críticos humanistas e racionais integravam o mesmo *front* dos políticos. Embora o atacassem por lados distintos, ainda tinham como adversário comum as autoridades eclesiásticas. Sintomaticamente, a mesma pessoa — por exemplo, Bodin ou Hobbes — muitas vezes se des-

tacava de maneira igualmente notável entre os críticos da Bíblia e os "políticos". Só depois de superadas as lutas confessionais — ou seja, só no século XVIII — os campos se separaram: a crítica racional também se estendeu ao Estado.

Mas a reação comum de todas as igrejas bastou para investir a palavra crítica de um sentido polêmico, mesmo e precisamente se por ela se entendesse somente a crítica textual.[162] Desde então, o conceito de crítica jamais perdeu esse sentido polêmico, que continuou sendo um elemento constitutivo do seu conteúdo, mesmo ao longo do século seguinte.

A partir dos conflitos religiosos, e no curso da crítica textual das Escrituras Sagradas, formou-se assim um novo *front*, cuja novidade consistia no fato de que os representantes das igrejas inimigas se encontravam diante de um adversário comum. Trata-se do confronto entre razão e revelação, que determinou a primeira metade do século XVIII.[163] Ao declarar que o estudo da crítica filológica era necessário "quando se quer ter um perfeito conhecimento da Teologia", Simon invocava um princípio que contradizia fundamentalmente a revelação.[164] Assim, embora fosse padre, tornou-se o precursor de Pierre Bayle, que com seu *Dictionnaire historique et critique*, de 1695, preparou o arsenal que forneceu as armas ao século seguinte. Se, no começo, a crítica era apenas um sintoma da diferença cada vez mais aguda entre razão e revelação, em Pierre Bayle a própria crítica torna-se a atividade que separa os dois domínios.

Por "*critique*", no sentido estrito da palavra, Pierre Bayle também entendia o trabalho textual necessário ao esclarecimento da forma autêntica e do conteúdo verdadeiro. "A crítica é um trabalho perigoso, pois, quando ignoramos alguns fatos particulares, todos os outros conhecimentos são incapazes de impedir que julguemos mal as coisas."[165] "*Le règne de la critique*", onde imperam os filólogos eruditos, os gramáticos e os tradutores das línguas antigas, começa para ele — como a crítica da arte para Pope[166] — com o humanismo, do qual, entretanto, o presente seria essencialmente distinto. Hoje em dia — ou seja, por volta de 1700 — não se escrevem mais livros grossos: "Voltamo-nos para a preci-

são do raciocínio, cultivamos mais o espírito que a memória ..., tornamo-nos mais sensíveis ao juízo e à razão do que a todo o resto."[167] Quando Bayle abarcou com o método crítico todos os ramos do saber humano e da história humana e os mergulhou em um processo infinito de relativização, a crítica tornou-se a verdadeira atividade da razão. Nela, a *raison* pesava incessantemente o *"pour et contre"* e esbarrava em contradições que produziam sempre novas contradições. A razão se dissolvia, por assim dizer, em um exercício constante da crítica. A crítica parece ser o ponto de repouso do pensamento humano, mas o pensamento realiza uma fuga incansável.[168] A crítica torna-se a instância judicativa que distingue a razão, que faz avançar constantemente o processo dos prós e dos contras. Após o enorme trabalho de Bayle, o conceito de crítica estará indissociavelmente ligado ao conceito de razão.[169] De modo que, em 1709, Vico pôde dizer: "Hoje, somos consagrados pelo estudo crítico. ... A crítica nos oferece isso pela primeira vez, no momento em que duvidas, a partir do qual te tornas decidido" — naturalmente para defender-se de um pensamento crítico que ignora todas as probabilidades e o *sensus communis*.[170] Portanto, a crítica não permaneceu restrita aos campos da filologia, da estética e da história; tornou-se, de modo geral, a arte de alcançar, pelo pensamento racional, conhecimentos e resultados justos e corretos.[171] Mas, enquanto o pensamento avança na sucessão de prós e contras em direção ao infinito, deixam-se de lado as aporias do pensamento. Neste sentido, Kant será o primeiro a dar um fim ao processo do Iluminismo. Até a crítica voltar-se contra a própria razão, ela emitia sem parar novas notas promissórias contra o futuro.

Só seguindo o rastro das contradições se pode encontrar uma verdade isenta de contradições. Por isso, Pierre Bayle diz que um crítico "mostra ... o que se pode dizer a favor e contra os Autores: ele exerce sucessivamente o papel do Promotor e do Advogado".[172] Precisamente em virtude das funções de defensor e acusador reunidas em uma mesma pessoa, o crítico eleva-se a instância suprapartidária e torna-se advogado da razão. "O simples nome partido é-me odioso", dizia Simon,[173] "não tenho ne-

nhum interesse particular que me comprometa com os chamados partidos." O crítico está acima dos partidos. Sua tarefa não é "destruir", mas "estabelecer" a verdade. Entra em concorrência com o Estado da razão, que se ergue acima dos partidos religiosos. Mas ele não cria uma nova ordem *hic et nunc*. Ao contrário, o reino da crítica só se evidencia por cima dos partidos, em um processo que se renova infinitamente. Assim, em Bayle, o crítico só tem uma obrigação: a obrigação em relação ao futuro. Pelo exercício da crítica encontra-se a verdade. A pretensão de alçar-se acima dos partidos impulsionava o processo para a frente na mesma medida em que seu fim não estava à vista. Na vinculação do crítico com a verdade a ser descoberta residia a autogarantia da crítica. Cada erro descoberto, cada obstáculo superado faz aflorar novos obstáculos, e assim a obstinação humana de esmiuçar tudo inventa métodos cada vez mais sutis para dominar os males e eliminar a desordem que se instaura continuamente. Não havia mais nada que pudesse contentar a razão.[174] A crítica transformou o futuro em uma ressaca, que arrasta o presente sob os pés do crítico. Nessas circunstâncias, só restava ao crítico descobrir no progresso a estrutura temporal correspondente ao seu modo de ser. O progresso tornou-se o *modus vivendi* da crítica, mesmo quando não era entendido — a exemplo de Bayle — como movimento ascendente, mas sim como destruição e decadência.

Em todo caso, a vinculação com o futuro, criada pelo próprio juiz racional, emancipou-o para criticar o presente. Proporcionou ao executor da crítica, no presente, um espaço de absoluta liberdade. "É a liberdade que reina na república das letras. Essa República é um Estado extremamente livre. Nele só se reconhece o império da verdade e da razão; e, sob os auspícios delas, trava-se guerra inocentemente contra quem quer que seja. Os amigos têm que proteger-se dos amigos, os pais dos filhos, os sogros dos genros: é como um século de ferro. Ali, todos são soberanos e podem ser julgados por todos."[175]

Só imerso na liberdade absoluta é possível desencadear o processo crítico que encontra a verdade. Na república das letras,

portanto, cada um é soberano em relação a todos e, ao mesmo tempo, sujeito ao juízo de todos. A guerra civil, que havia sido eliminada pelo Estado, reaparece de forma inesperada, precisamente no foro interior privado que o Estado teve que conceder ao homem enquanto tal. Nele reina a liberdade absoluta, o *bellum omnium contra omnes*. A meta comum de todos é a verdade, e o verdadeiro soberano do combate espiritual é a crítica, que todos exercem e à qual todos se sujeitam. A soberania, de que todos participam, é impiedosa. A república das letras de Bayle, estendida ao Estado, é a democracia total que Rousseau deveria conceber meio século depois.[176] Ela forneceria o modelo de uma forma de governo em que a guerra civil foi legalizada, embora apenas espiritualmente, e passou a constituir o fundamento da legitimidade.

Qualquer obrigatoriedade é suspensa, pois a verdade só é alcançada no combate comum de todos os críticos entre si. A verdade, que só pode ser encontrada amanhã, exime hoje o crítico de toda culpa. Assim, ao exercer sua atividade, o crítico ganhou liberdade, inocência e participação numa soberania que se situa acima dos partidos e, ao mesmo tempo, aponta para o futuro. Nesse contexto estava o significado decisivo da crítica, que se prolongaria, desde Bayle, por todo o século XVIII; significado que também seria determinante para a crítica política.

Naturalmente, o significado histórico da crítica só pode ser compreendido se também se levar em consideração o seu outro lado, ou seja, o processo dos prós e dos contras, em cuja execução a crítica se estabelece como soberana. Ainda que para o cético Bayle a instância crítica da razão não visasse a resultados unívocos e definitivos, estabeleceu-se uma fronteira no curso das distinções críticas: religião e revelação não têm nada em comum com a razão. Desse modo, Bayle traçou uma delimitação que facilitou à época seguinte submeter a religião e a revelação à crítica e, em seguida, passar à crítica da existência das igrejas em geral. Por um lado, a atividade judicativa da razão repousava nessa delimitação da religião; por outro, traçava essa distinção para criticar a própria religião. Precisamente em virtude dessa separação,

Bayle já tinha certeza de que a razão, que submetia tudo à sua crítica, adquiria um direito absoluto de soberania em relação a toda espécie de religiões, das quais se separava de maneira dualista. "Deve-se necessariamente concluir que cada dogma isolado, seja ele apresentado como contido nas Sagradas Escrituras ou formulado de outra maneira qualquer, é falso se for refutado pelos conhecimentos claros e evidentes da razão, em particular quando se trata da moral..."[177]

A crítica separou os domínios da razão e das religiões para assegurar a precedência da moral em relação às religiões. Mas, em compensação, Bayle traçou para a instância judicativa uma segunda fronteira que ela não tem o direito de ultrapassar; ou melhor, uma fronteira que uma crítica racional, precisamente por ser racional, não pode ultrapassar. Seja o Estado justo ou injusto, é sempre um crime insurgir-se contra ele. "Tudo que podemos opor à sua injustiça é a razão, a submissão, o recolhimento."[178] A razão ainda reclama, como em Hobbes, a submissão; recomenda o refúgio no interior, pois não há instância que possa arbitrar entre o Estado e o indivíduo. A razão é crítica no interior; no exterior, permanece fiel ao Estado.

Pierre Bayle ainda conhecia a dialética de uma guerra civil, que obriga o homem a tomar sucessivas decisões contra sua consciência e a despeito de seus melhores conhecimentos. Ele conservou este conhecimento mesmo durante o exílio. Espera-se em vão, dizia, esquivar-se dos partidos adversários para conservar a neutralidade. Em vez de amigos e inimigos, tem-se apenas inimigos. "Espécie deplorável de homem, vaidade manifesta da razão filosófica."[179] O erro específico da *raison* filosófica é esperar que sua busca progressiva de objetividade e neutralidade possa ser aplicada inadvertidamente ao mundo renitente da política. Certamente, assegurava Bayle, é preciso haver cabeças progressistas, mas elas devem limitar-se ao espírito e à ciência. Se o progresso se estender ao campo da política, é certo que os males decorrentes da guerra civil sejam sempre maiores que os males que ele mesmo pretende eliminar. Bayle queria ser poupado dos "terríveis benefícios" de uma guerra civil. Sobre o pano de fundo dessa expe-

riência, que ainda advinha diretamente do século XVII, Bayle fazia uma rigorosa distinção entre *"critique"* [crítica], de um lado, e *"satires"* [sátiras] ou *"libelles diffamatoires"* [libelos difamatórios], de outro. Separou nitidamente a instância judicativa da crítica e a competência política do Estado. No interior da república das letras, trava-se com toda a inocência uma luta apolítica pela verdade. Quando se trata de combater a ignorância e o erro, todos os meios são permitidos: "Todos os particulares têm o direito da espada e podem exercê-lo sem pedir permissão àqueles que governam. Convém que saibam por que o poder soberano concedeu a cada um o direito de escrever contra os autores que se enganam, mas não o direito de publicar sátiras. Pois as sátiras tendem a despojar um homem da sua honra, o que é uma espécie de homicídio civil e, por conseguinte, uma pena que só o Soberano deve determinar; ao passo que o Crítico de um livro tende apenas a mostrar que um autor não tem este ou aquele grau de esclarecimento. ... Não usurpamos em absoluto a competência da Majestade ao deixar o público conhecer as falhas que estão num livro."[180]

Tendo como meta o conhecimento, a extensão da crítica é deliberadamente limitada ao campo do saber humano; enquanto *"honnête homme"* [homem honesto], enquanto *"bon sujet de la République"* [bom súdito da República], o homem não está submetido ao seu juízo, mas permanece subordinado ao Estado. Portanto, para assegurar a autonomia da crítica no seio da república das letras, Bayle separa conscientemente o reino da crítica e o domínio do Estado. A crítica se quer conscientemente apolítica, não toca no Estado; mas não se submete a ele. Em Bayle, caminham lado a lado a pretensão absoluta da crítica em submeter ao seu juízo todos os domínios acessíveis à razão e a discrição da mesma crítica, sua renúncia em tocar no domínio político do Estado, determinada pela perfeição de seu espírito jurídico. Ainda que o próprio Bayle tenha entendido a crítica como atividade puramente "espiritual" e apolítica — sua crítica dirigia-se principalmente ao fanatismo religioso —, ele de fato executou conscientemente a separação decisiva entre o reino da crítica e a soberania do Estado, que se tornaria o pressuposto da crítica política. Isto

aparece claramente em Voltaire, que já tinha abandonado, de maneira progressista, o horizonte de experiência de Bayle.

Como Bayle, Voltaire também recorreu, em 1733, à distinção entre *"la critique, la satire et la libelle"* para justificar o caráter apolítico da sua crítica. Dizia que praticava crítica de arte, mas sabia "que os políticos consideravam este ingênuo prazer do Templo do Gosto como um grave atentado".[181] Como o reino da crítica estava separado do Estado, Voltaire invocou esta mesma separação para atravessar de maneira totalmente "apolítica" e puramente "intelectual" a fronteira política, com a mesma inocência de Pierre Bayle. Ao praticar crítica literária, estética ou histórica, criticava indiretamente a Igreja e o Estado. Deste modo, sua crítica adquiriu um significado político. Um significado, aliás, de caráter inteiramente específico, que remontava ao conceito de crítica e à concepção de mundo dualista que lhe eram correspondentes.

Se, no início, a religião revelada era o conceito central oposto à razão, à moral e à natureza, bastou que a crítica se deslocasse para o "domínio das leis temporais" para que se acentuasse politicamente o *front* espiritual que já estava aberto. A aliança da *raison* com o Estado existente havia sido desfeita. A política dos Estados absolutistas tornava-se, cada vez mais, o pólo oposto de todas as posições dualistas. A política vigente foi envolvida no processo da crítica. Deste modo, os prós e os contras da crítica, que conduzia um processo apolítico no seio da república das letras, tornaram-se, efetivamente, um processo entre o reino da crítica e a autoridade do Estado. Neste processo, os críticos eram ao mesmo tempo os acusadores, a mais alta instância de julgamento e uma das partes. Ao invocar a soberania suprapartidária da crítica, mas ao mesmo tempo envolver a política em seu processo, os críticos, em virtude de sua própria crítica, permaneciam acima dos partidos; por outro lado, na condição de críticos, constituíam um partido. Mas é claro que este caráter partidário podia ser negado de uma maneira que lhes assegurasse a superioridade. A crítica espiritual, baseada na separação entre a república das letras apolítica e o Estado político, agora alegava e ao mesmo tempo acentuava

esta separação, a fim de estender seus juízos espirituais — aparentemente neutros e em nome da verdade imparcial — ao Estado. No início, apenas a crítica atravessa a fronteira que ela mesma havia traçado entre a república das letras e o Estado. Sendo apolítica, a crítica separa-se do Estado, mas não deixa de submetê-lo ao seu juízo. Aqui nasce a ambivalência da crítica, que se tornaria a sua característica histórica desde Voltaire: aparentemente apolítica e acima da política, ela era, de fato, política.[182]

A crítica é a décima musa que finalmente apareceu, diz Voltaire em 1765, e varrerá a tolice do mundo. "A crítica tem razão; eu a amo e a honro. A platéia esclarecida julga os combatentes, e a razão sadia triunfa com o tempo."[183] No interior da sociedade, a crítica ainda serve aos combatentes burgueses que, sentados na platéia, estão aliados aos atores do teatro moral encenado no palco. Mas, ao mesmo tempo, é a arma comum dos combatentes que submetem o Estado à sua crítica, indiretamente, pela arte. O casamento da arte e da crítica política será celebrado nas *Bodas de Fígaro*. A razão só pode triunfar pela crítica. Por isso, a crítica abandona as esferas da arte e da ciência, que antes lhe cabiam. A partir de Voltaire, os antigos objetos da crítica tornam-se as armas de uma crítica política.[184]

O processo que visa ao progresso envolve o Estado. Isto ocorre na mesma medida em que a vitória sobre a religião revelada parece assegurada — aproximadamente, desde meados do século.[185] A crítica investe-se das funções que Locke em sua época havia atribuído à censura moral: torna-se porta-voz da opinião pública. Embora não pudesse mais influenciar os costumes privados, segundo o verbete "Critique" da *Encyclopédie*,[186] "ao menos, é incontestável que ela decide sobre as ações públicas". A passagem para fora foi consumada, e um indício disso aparece na afirmação de Diderot de que não é preciso distinguir apenas entre homem e cidadão mas, já no interior da sociedade crítica, também entre pessoa e autor.[187] "A justiça exige que se separe bem a pessoa e a opinião, o autor e a obra; pois é justamente nisso que se tem a prova de que os costumes e os escritos são duas coisas diferentes."[188] A crítica do Iluminismo abandonou o foro interior da so-

ciedade, o domínio da moral privada. Se a separação entre homem e súdito era constitutiva da ordem absolutista, agora a separação — que Bayle já havia concebido — entre pessoa e autor torna-se a condição da ausência de ordem da crítica. Ao ser aparentemente capaz de desligar-se não apenas do Estado mas também do seu pano de fundo social, a crítica concedeu-se a absolvição. Os escritos não só encobrem as verdadeiras idéias dos autores porque a censura estatal assim os obriga, mas também alienam o homem que não se reencontra mais neles. "Se, sem ser falso, não se escreve tudo o que se faz, então, sem ser inconseqüente, também não se faz tudo o que se escreve."[189] Nesta frase de Diderot, a virada histórica torna-se manifesta. A crítica tornou-se tão soberana que continua a imperar mesmo sem as pessoas que a iniciaram. A despersonalização que o indivíduo sofre pela crítica emancipada exprime-se no fato de que ele se torna funcionário da crítica. A manutenção do segredo — condicionada pela política e, a princípio, verdadeiro *arcanum* das Luzes — é submetida à lógica do Iluminismo, que, destruindo privilégios, abole todos os tabus. Tudo é arrastado pelo turbilhão da esfera pública. Não há nada que não possa ser submetido a essa esfera. Mas, tal publicidade é dialética: à medida que tudo se torna público, tudo se distancia ideologicamente. O desejo de naturalidade, do retorno à natureza, é apenas um sintoma desse movimento. Virá o dia em que se reivindicará até mesmo às calças compridas um significado político. A observância de segredo, condicionada originalmente pela política, possibilitou uma crítica que se tornou gradualmente um poder incontrolável e, por isso, misterioso, que distancia todas as manifestações da vida. Esta crítica não se detém sequer diante do soberano. O que Bayle ainda reservava à sátira — ou seja, o poder da morte, que nenhum guarda em frente às grades do Louvre poderia deter —, Diderot, em 1765, atribui explicitamente, numa alusão velada a Bayle, à própria crítica: "Tudo está submetido à sua lei."[190] Os iniciados no Iluminismo certamente entenderam a substituição da sátira pela crítica tão bem quanto a comparação. A crítica é a morte do rei.

A expansão da fronteira originalmente estabelecida entre interior e exterior teve conseqüências inesperadas. A crítica que submete tudo à sua lei estendeu-se à política, mas não renunciou à sua pretensão apolítica — quer dizer, racional, natural ou moral —, que lhe garantia a prerrogativa da verdade. Sob a máscara da generalidade, continua a recorrer a posições antitéticas. Cada posição dualista, enquanto tal, implica a crítica. Esta, por sua vez, só adquire seu caráter incisivo e aparentemente unívoco mediante uma estrutura de pensamento dualista. Onde, ao contrário, tentavam levar as antíteses a sério, a tentativa fracassava perante a corrente de pensamento que desvalorizava os resultados da formação de conceitos. Quem tentasse, pelo menos, criar harmonia era logo acusado de incoerência e exposto publicamente à crítica ainda mais incisiva.[191]

A declaração que Frederico o Grande fez constar em 1742 no prefácio da sua *Histoire de mon temps* é característica do dilema em que se podia incorrer ao se levar a sério o sentido polêmico da formação de conceitos, mesmo sendo obrigado a usar positivamente os dois conceitos opostos: "Espero que a posteridade, à qual escrevo, saiba distinguir em mim o filósofo do príncipe, e o homem honesto do político." Frederico cede à pressão da sua época para a cisão dualista. Considera-se incapaz de conciliar conceitos antitéticos como homem e príncipe, filósofo e político;[192] contudo, a função crítica da formação dualista de conceitos implicava, para quem se submetesse a ela, a autocrítica. Frederico era filósofo o bastante para exercê-la em si mesmo enquanto príncipe, mas era rei demais para transformá-la numa auto-acusação.

O turbilhão da crítica teve um efeito ainda maior no campo da elite esclarecida. O que Voltaire, amigo de Frederico o Grande, ainda sabia — manejava a crítica aparentemente apolítica com uma ironia soberana e uma soberania irônica —, a geração seguinte do Iluminismo já havia perdido. Ela usaria as armas aparentemente apolíticas mas incisivas, acreditando plenamente numa soberania que, de fato, não possuía. Da crítica nasce a hipocrisia. O que, em Voltaire, ainda era tática de camuflagem, transforma-se em hábito geral da geração posterior, que sucum-

be à sua prórpia mistificação. A astúcia do combate transforma-se em falsidade. A falsidade por princípio é o preço da absoluta falta de humor, da incapacidade de empregar o ardil de uma mentira por motivos táticos. O fato de lhe escapar constantemente a compreensão de sua própria natureza acaba sendo um de seus traços essencias. Era o preço que pagavam pela sua presunção.[193] Voltaire ainda conheceu, na velhice, este novo tipo de críticos com o seu *páthos* exacerbado. "Não há um só crítico", escreve em 1771 ao suplemento do *Dictionnaire philosophique*, "que não creia ser juiz do universo e ouvidor do universo."[194] O rei por direito divino parece modesto quando comparado ao juiz da humanidade, ao crítico que toma seu lugar e que acredita, como Deus no dia do Juízo Final, poder submeter todo o Universo a seus veredictos.

Ao crítico, preso às suas posições dualistas, escapa o significado histórico do processo que desencadeou. O crítico, diz a *Enciclopédie*, é um guia que sabe distinguir[195] a verdade e a opinião, o direito e a autoridade, o dever e o interesse, a virtude e a fama. Em sua formulação dualista, todos estes conceitos deixam de lado a problemática política que lhes é inerente. A verdade, o dever, a virtude e o direito situam-se, de antemão, de um único lado.

Crítica quer dizer distinção. Criticar o rei consistia, antes, em mostrar-lhe seu direito. Em algumas circunstâncias, ainda que fosse penoso, significava dar-lhe razão. Bayle, cuja crítica preservava a consciência de sua posição política, ainda o fazia. Não dar razão ao rei, por outro lado, significava suprimir as diferenças. Precisamente o que fez a *Enciclopédie*, com sua rede de conceitos dualistas. O crítico julga todo homem "como homem virtuoso, mas como homem".[196] Julgar criticamente é nivelar tudo, reduzir até mesmo o rei; é, "em uma palavra, reduzir o homem, seja quem for, à condição de cidadão". Os iluministas desmascaram, reduzem, revelam, sem perceber, contudo, que o conteúdo do que é desmascarado se dissolve. Aos olhos do iluminista hipócrita, poder é sempre abuso de poder. Ignora que o poder inspire o poderoso. Na pespectiva do agente privado [*privatier*], o poder

transforma-se em violência. Por conseguinte, para o iluminista tardio era evidente que o bom monarca era pior que o mau monarca, pois impedia a criatura humilhada de perceber o despropósito do princípio absolutista.[197] Os filósofos iluministas reduzem o monarca à condição de homem e, como homem, ele só pode ser um usurpador. A crítica retira a importância do personagem histórico. Alienado do seu elemento, ou seja, da política, o rei torna-se um homem e, como tal, é alguém que comete violência, é um tirano. Mas, se é um tirano, a crítica dos iluministas é justa. O verdadeiro crítico é o juiz, não o tirano da humanidade. "Esse seria o trabalho de um crítico superior: ser, enfim, o juiz e não o tirano da humanidade."[198] A crítica supera seu motivo inicial, torna-se o motor da justiça em causa própria. Ela produz o seu próprio ofuscamento.

Depois do passo que levou da república das letras ao Estado, todas as posições dualistas só serviram para mostrar que o soberano não tinha razão, para suprimir todas as diferenças. Isso significava dar-se razão, às custas de uma injustiça. O verdadeiro usurpador não era o rei, mas o crítico. A auto-ilusão consiste em crer que esta usurpação seja justificada. De maneira não deliberada, mas tampouco involuntária, o desmascaramento e a revelação provocam a ilusão. Quem avalia o rei deixa de ser um súdito e torna-se representante da nação, órgão da verdade, da virtude e da humanidade.[199] O constante desmascaramento dos outros culmina no ofuscamento daquele que os desmascara.

Elevando-se ao infinito, a soberania dos críticos parecia escalonar-se progressivamente. Quem levava seus juízos ao extremo considerava-se o mestre dos mestres, o verdadeiro soberano. Não sem ironia, Diderot descreve em 1758 este processo, que já se anunciava em Bayle: "O autor diz: Senhores, ouvi-me, pois sou o mestre de vossos mestres. E o crítico: É a mim, senhores, que convém ouvir, pois sou o mestre de vossos mestres."[200] Este ímpeto para cima e para a frente contrariava totalmente a postulada igualdade de todos os críticos. A *Enciclopédie*, como se fosse uma loja maçônica, dividia o reino da crítica em uma hierarquia de três graus: *critiques ignorants, subalternes* e *supérieurs.*

Na medida em que se superam, os críticos superam o próprio Iluminismo. São a vanguarda de um progresso que se transforma em revolução. São os críticos, diz Voltaire em 1765, "que revolucionam um século esclarecido, como o nosso".[201] Esta situação fez com que o rei se considerasse sem credibilidade. O que ainda não se aplicava a Frederico o Grande ocorreu na França, pois o sentido político da ordem estamental, à qual o rei se sentia ligado, desvanecia na medida em que perdia a função. Diante do tribunal da Revolução, Luís XVI seria obrigado a defender-se não como rei, mas como homem. Julgando-o como homem, St. Just não deixou sombra de dúvida: ele era inimigo da humanidade.[202]

Tanto quanto o próprio rei, os críticos tornaram-se as vítimas de sua argumentação. O processo que os críticos haviam desencadeado acabou por envolvê-los e arrastá-los para o abismo. Condorcet só escapou pelo suicídio, logo após concluir seu esboço sobre o eterno progresso. O suicídio, para escapar da guilhotina, é a morte da hipocrisia. Coube a Rousseau procurar na autojustificação a sua auto-acusação. Suas confissões são as primeiras confissões modernas em que revelações despudoradas transformam a verdade em mentira, a tal ponto que não se pode mais dizer o que é verdadeiro e o que é falso.

Só em aparência a relação entre o reino da crítica e a política parecia ter se transformado totalmente. Às vésperas da Revolução, os papéis que se desempenhavam desde Bayle pareciam invertidos. Em 1781, no *Prefácio à crítica da razão pura*, Immanuel Kant exprimiu claramente os direitos soberanos da crítica em relação ao Estado: "Nossa época é a verdadeira época da crítica, a que tudo deve se submeter. A *religião*, pela sua *santidade*, e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem em geral subtrair-se a ela. Então suscitam contra si a justa suspeita e não podem reivindicar o sincero respeito que a razão só concede àquele que pôde suportar seu exame livre e público."[203]

Em virtude de sua própria autoridade, a crítica, que inicialmente se distanciou do Estado para poder agir sem entraves, agora suprime a fronteira que antes havia traçado. Ao executar sua autojustificação crítica, aparece abertamente a pretensão da

razão crítica, de estender seu reino também ao Estado. O reino da crítica sobre a opinião pública adquire uma dignidade política. "Toda verdadeira política está restrita à condição de concordar com a idéia do direito público, de não contradizê-la. Por conseguinte, a verdadeira política deveria proceder não só honestamente mas mas também abertamente, e não deveria poder agir segundo máximas que precisem ser encobertas."[204] O Iluminismo e seu segredo político parecem ter assumido as funções do Estado e de seus *arcana*. Não é mais a crítica que se subtrai ao Estado; a crítica pretende estender seu reino tão soberanamente, que o Estado e a Igreja parecem querer se esconder de sua sentença para "subtrair-se a ela". A crítica torna-se tão autoconfiante que é capaz de acusar o Estado de hipocrisia. Se o Estado não se submete à razão crítica, só lhe cabe o "respeito dissimulado"; ele só pode reivindicar "sincero respeito" após submeter-se aos juízes esclarecidos.

Ao receber esta formulação, a crítica deixa de ser secreta; deixa também de ser apenas tacitamente a instância suprema. Passa a ser proclamada, aberta e publicamente, como tal. Mas a questão da soberania permaneceu sem solução. Enquanto o Estado não se submeteu a ela, a razão crítica, em sua historicidade, continuou a ser crítica política.

As etapas da crítica que foram esboçadas a partir de Simon, Bayle, Voltaire, Diderot e Kant confirmam a crescente importância política atribuída ao conceito de crítica no século XVIII. O *politicum* da crítica não residia no significado verbal que se emprestava ao termo; remontava à relação entre os dois domínios, resultante da separação do "reino da crítica" e do Estado.

No início, a crítica funda-se nesse dualismo para mover seu processo apolítico, dos prós e dos contras, primeiramente contra as religiões. Em seguida, envolveu cada vez mais o Estado nesse processo, mas ao mesmo tempo acentuou o dualismo para transformar-se, de modo aparentemente apolítico, em crítica política. Finalmente, sua competência estendeu-se abertamente ao Estado, negando-se qualquer diferença jurídica entre a instância judicativa do Estado e a da própria crítica. Aparentemente, o reino

da crítica já havia ocupado o Estado. Por ser dualista desde sua origem, fracassou em desmascarar tal aparência. A crítica exacerbou-se, via anticrítica, em supercrítica. Por último, ficou obtusa e converteu-se em hipocrisia. A hipocrisia era o véu que o Iluminismo, sempre ocupado em tecê-lo, portava e nunca foi capaz de rasgar.

Em virtude da crítica indireta e por último direta, que lhe é imanente, a "forma de pensar" dualista, uma antiga tradição na história das religiões,[205] é a expressão e a interpretação de um acontecimento que marcou época: o advento do mundo burguês.[206] A classe burguesa, que adquiria cada vez mais poder ascendendo em posições sociais e econômicas e tinha diante de seus olhos uma nova concepção de mundo, considerava-se, por isso, cada vez mais, a detentora potencial do poder político. Mas, só desenvolvendo um pensamento estruturalmente dualista a nova elite adquiriu uma autoconsciência peculiar, que a transformou naquilo que era: um grupo de homens que, como representantes e educadores de uma nova sociedade, assumiam suas posições intelectuais na medida em que negavam o Estado absolutista e a Igreja dominante. Deste modo, os dualismos do século XVIII abriram uma brecha no *front* espiritual que atravessava freqüentemente a mesma pessoa mas era sempre sinônimo de crítica. Os conceitos postulados estabeleciam, por sua vez, conceitos opostos, em geral desvalorizados e "criticados".

O erro em que o Iluminismo persistiu, sua hipocrisia histórica, consistia em ver nesta negação uma posição política. As distinções dualistas usadas pelo crítico revelaram-se paradoxais: serviram de fermento para eliminar todas as diferenças e contradições, isto é, para abolir as tensões, construídas de maneira dualista, que conferiam ao Iluminismo a sua evidência.

A crítica, em sua hipocrisia, conduziu-se *ad absurdum*. O processo infinito do progresso foi interrompido bruscamente. No último capítulo, mostraremos como a crise foi efetivamente determinada, experimentada e incitada pela crítica em sua hipocrisia. Isto elucidará a conexão interna entre a crítica burguesa, a sua tomada indireta do poder e a crise política. Explicita-se, em

diferentes estágios, o agravamento da crise. Parte-se da situação da Alemanha, comparativamente tranqüila, para então tratar da passagem da reforma para a revolução na França. Mas, mostra-se sempre que o agravamento da crise corresponde dialeticamente ao encobrimento do seu significado político. Coube à filosofia burguesa da história fazer com que o encobrimento deste *politicum* permanecesse oculto enquanto tal. Mesmo quando a guerra civil se torna uma ameaça iminente, a crise é conjurada pelo tribunal moral que representa o desfecho histórico dotado de sentido, como se fosse o fim somente do processo crítico que a burguesia moveu contra o Estado.

TERCEIRO CAPÍTULO

I

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes — ameaçadora, temida ou desejada —, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico.

Na Alemanha, a consciência da crise e de uma tensão política de conseqüências inevitáveis resulta em uma série de prognósticos que, em si mesmos sintoma da crise, antecipam o fim próximo da ordem política vigente. Profetiza-se a revolução. Por um lado, como se mostrou até aqui, a tensão entre moral e política, suscitada pela separação dos respectivos domínios, evocava a separação entre Estado e sociedade, mas a decisão política implícita nisso não era reconhecida enquanto tal pelos cidadãos. A reviravolta pretendida pela revolução e a mera possibilidade de uma revolução permanecem ocultadas. Por outro lado, a tensão se agrava na medida em que se exacerba a dialética da moral e da política. A dissimulação e o agravamento são um único e mesmo processo, cuja unidade se encerra na filosofia da história da elite presunçosa. A filosofia da história é o avesso do prognóstico revolucionário. O próximo passo desta investigação é mostrar como, na interação de ambos, a crise se torna manifesta.

Na época do Sturm und Drang [Tempestade e Ímpeto], indaga-se pela primeira vez na Alemanha se o poder continuaria a ser exercido pela máquina absolutista do senhor soberano ou se ele seria tomado pela vanguarda da sociedade.[1] Esta questão política

surge com toda a força nos expoentes da nova burguesia, nas sociedades secretas. Na polêmica sobre as ordens secretas — ou seja, na campanha jornalística suscitada pela perseguição à Ordem dos Iluminados na Baviera — formaram-se pela primeira vez campos políticos investidos da consciência de se encontrarem em uma situação cuja decisão era latente. Uniram-se protestantes e católicos,[2] magistrados absolutistas e defensores do sistema estamental: todos viam nas ordens secretas um inimigo comum que ameaçava a ordem estabelecida.

Como ocorria há muito tempo na França, também na Alemanha os contornos políticos começaram a ser definidos pela pretensão de exclusividade que Lessing constatara entre os filósofos iluministas, de um lado, e seus adversários no campo religioso, de outro. "Tanto um quanto o outro transformaram seu adversário em monstro, de modo que, se não pudessem vencê-lo, ao menos o declarassem proscrito."[3]

A dialética entre moral e política conferiu ao combate uma radicalidade que de modo algum correspondia ao peso social da burguesia alemã como um todo. A organização secreta dos iluminados teve um fim brusco por causa, simplesmente, da superioridade do poder público. Por sua vez, os iluminados, que discriminavam moralmente os déspotas "tão afeitos à tolice e à imoralidade" e os acusavam politicamente de "manter um poder há muito usurpado",[4] foram perseguidos por blasfêmia e rebeldia, presos, expulsos do país e, por fim, impedidos de realizar seu trabalho, sob ameaça de pena de morte.[5] Apesar da desigualdade dos meios disponíveis ao adversário, que estava longe de representar uma ameaça direta ao Estado, prognósticos começaram a prever a derrubada da ordem vigente. Tais prognósticos não se relacionavam com o poder de fato das associações secretas, mas com o papel político indireto que desempenhavam. A par dos argumentos mais usados na polêmica contra a franco-maçonaria, que invocavam de preferência a imoralidade e a hostilidade religiosa, estabeleceu-se de uma hora para outra uma argumentação nova, puramente política, que deduzia o perigo de uma revolução a partir da posição política que a ordem secreta tinha em rela-

ção ao Estado. Como é tantas vezes o caso, os atacados — a sociedade em questão — foram os primeiros a chamar pelo nome esse fenômeno propriamente político.

O perigo que ameaça a soberania do príncipe passa a ocupar o centro da argumentação. Bem de acordo com a concepção absolutista de Estado, começa-se a denunciar a ilegalidade do poder indireto. Pouco importa que os profetas do dia, conforme sua própria posição religiosa, supusessem que os "superiores secretos" da maçonaria fossem jesuítas, livre-pensadores ou calvinistas. Todos concordavam em afirmar que a sociedade secreta, com os seus "chefes", formava "um Estado dentro do Estado, ou, antes, um Estado acima do Estado soberano".[6] Para eles, a consciência da ordem em vigor estava tão evidentemente ligada ao conceito de soberania absoluta que a formação de uma força distinta, extra e supra-estatal, parecia dissolver nas brumas de um futuro incerto não apenas a soberania do monarca mas a própria organização estatal. Os maçons enfatizavam precisamente a necessidade moral — e, por conseguinte, a possibilidade política — de uma soberania supra-estatal, a cujo exercício se sentiam convocados, em virtude de seu caráter puro.[7] Enquanto isso, os representantes do Estado deslocavam a ênfase da moral para a pretensão de soberania daqueles que apelavam para a moral. As intenções pacíficas e morais dos maçons passam a ser interpretadas como "maquiavelismo": "A sutileza dos livre-pensadores filosóficos elaborou um ardil para capturar despercebidamente o inimigo que não são capazes de vencer pela força. Exibem por toda parte a bandeira da paz; reivindicam somente tolerância e concórdia...", mas precisamente ao abrigo dessa tolerância preparam o seu "plano de conquista". Este visaria, em primeiro lugar, à derrubada das igrejas, para "fazer surgir das cinzas da dileta tolerância o fogo terrível de uma guerra cujas chamas só poderão ser contidas quando as leis fundamentais do Império estiverem abolidas".[8]

As pretensões de soberania, que conduziam a uma disputa entre o Estado e a sociedade, resultam de prognósticos sobre uma revolução que deveria realizar-se em breve, ainda que pelo atalho

da Revolução Francesa. Esses e outros prognósticos similares decorrem do papel político que as ordens secretas desempenhavam dentro dos Estados; elas debilitavam a soberania. Mas, apesar de admitirem *expressis verbis* que o poder direto dos maçons era pequeno, os autores dos prognósticos deduziam, da ameaça e dos ataques à soberania, uma revolução total. Prediziam esta revolução, consecutiva à "peripécia", como uma "catástrofe". Por quê?[9] Que poder garantia sucesso ao plano de conquista? Em que residia a ameaça, à qual o Estado estaria de tal modo exposto que os prognósticos continuaram a aparecer mesmo quando os iluminados já estavam aniquilados?

A *filosofia da história* era o poder que tornava evidente a consciência elitista dos iluministas. Era o poder que os iluminados partilharam com o Iluminismo como um todo. A filosofia da história era a ameaça. Nela, como se verá, o plano de conquista veio claramente à luz para os atacados. Para o cidadão, a garantia de que o foro interior moral, em si destituído de poder, pudesse realmente chegar ao poder não provinha somente da moral. Aparentemente, o hiato que subsistia entre a posição moral e o poder a que se aspirava foi coberto pela filosofia da história.

Declaradamente ou não, o cidadão moral estava sempre sob o abrigo da filosofia da história, cujo nome é, ele mesmo, um produto do século XVIII.[10] A filosofia da história tornou-se, em grande parte, herdeira da teologia. Fosse a escatologia cristã modificada sob a forma do progresso secular, fossem elementos gnósticos e maniqueístas subjacentes ao dualismo da moral e da política, antigas ciclogias, ou ainda a então recente legalidade das ciências naturais aplicadas à história, tudo isso contribuiu para formar a consciência histórica do século XVIII. Os franco-maçons também estavam nesta linha de frente, empenhados em recompor a religião pela moral e a teologia por uma filosofia da história. Numa reação consciente à Providência cristã, que ainda era visível para Bossuet no triunfo da história eclesiástica,[11] os maçons erigiram nos artigos de sua constituição[12] uma construção histórica que transferia a verdadeira história para a tradição da arte real. Esta história começava em Adão — mais tarde, seria acrescida de al-

gumas hipóteses pré-adamitas — e tinha seu corte, não na aparição de Cristo, mas no governo pacífico de Augusto, período em que a arte real se estendeu à Britânia, que, tendo-se tornado desde então a nova Senhora da Terra,[13] deveria levar a todos os povos a arte da paz. Os maçons transpuseram deliberadamente a obra de salvação cristã para um passado novo, por eles criado, que deveria legitimar o seu Grande Plano Internacional. Em compensação, mostraram a necessidade e a evidência do projeto a partir da concepção de mundo newtoniana. A harmonia matemática e mecanicista da natureza imiscuiu-se no domínio da história humana através da harmonia moral presente na concepção geométrica dos maçons.[14]

Na Alemanha, a legitimação histórico-filosófica da arte real deu-se por uma transformação da *Theodizee* de Leibniz. Os maçons, verdadeiros iniciados, aparecem no lugar de Deus. Assim como Deus só age de "maneira oculta", pois como diz Leibniz[15] "fornece ser, força, vida e razão, sem deixar-se perceber", os irmãos das lojas também têm que encobrir seu segredo, pois na opacidade de seus planos reside a bondade, a sabedoria e o sucesso do Grande Projeto.[16] Para Leibniz, o mundo, tal como existe, era o melhor dos mundos; para os maçons, o mundo só se torna o melhor dos mundos possíveis no momento em que se distinguem dele pelo segredo, para dirigi-lo a partir da câmara secreta do foro interior moral. A teodicéia racional e teológica de Leibniz converte-se em uma justificativa racional e histórico-filosófica do novo homem, o "Deus da Terra" que quer dirigir a história. De agora em diante, cabe à ordem dos maçons fazer com que a harmonia do universo reine realmente sobre a Terra.

No documento de 1742, os maçons ainda hesitavam em apreender totalmente a história e determinar ilimitadamente o futuro. Os iluminados, no entanto, já tinham identificado o curso da história e seus próprios planos, desejos e esperanças. A legitimação pela filosofia da história era um elemento, talvez o mais importante, do Grande Projeto. Eles o conceberam e compuseram a partir de idéias rousseaunianas da natureza, de um cristianismo moralizado e de idéias correntes sobre o progresso. O pro-

jeto ia e voltava das mãos de Weishaupt para as de Knigge, os superiores da ordem, e acabou resultando em um elemento inerente ao programa de ação política.[17] O saber histórico-filosófico e o programa político fazem parte do mesmo segredo. A iniciação ao *arcanum* da tomada indireta do poder era, ao mesmo tempo, uma iniciação à filosofia da história. Os próprios iluminados são os "arquivos da natureza" em que o curso da história já está estabelecido.[18] Como em Rousseau, reina no início da história um estado de total inocência; segue-se um período de dominação e opressão; finalmente, inicia-se a moral que Jesus já havia ensinado, retomada pelas sociedades secretas para superar a era do dualismo. Alto e baixo, interior e exterior deixam de ser fenômenos históricos, pois com o desenvolvimento sucessivo da moral desaparece toda forma de autoridade e, assim, também o Estado.[19] Para os iluminados, o curso da história é ao mesmo tempo — graças à sua iniciação — a realização do seu plano secreto, de acordo com o qual esperavam eliminar o Estado. O curso dirigido da ação secreta, que consistia em minar o Estado por dentro para eliminá-lo — isto é, a ação política — foi projetado em uma linha temporal do futuro, de modo que o cumprimento dos desígnios da história era, ao mesmo tempo, a garantia da vitória não violenta da moral, da liberdade e da igualdade, e, portanto, o cumprimento da missão política dos maçons.

Desse modo, os iluminados estão em aliança com um futuro que eles mesmos criaram e que se cumpriria com a mesma certeza moral com que agiam. A condução indireta dos eventos políticos a partir do foro interior moral é o curso inexorável da história. O verdadeiro núcleo do *arcanum*, em que se cristalizam diferentes funções — proteger a sociedade, integrá-la e conduzi-la ao poder — era, portanto, o *arcanum* de uma filosofia da história.

O insondável plano divino de salvação transforma-se em um segredo mantido pelos planejadores da filosofia da história. Ao darem este passo, os iluminados conquistam uma certeza especial: o plano de salvação divina é secularizado na filosofia da história racional. Mas o plano é ao mesmo tempo a filosofia

da história, que garante o curso dos eventos, de agora em diante planejados. A filosofia do progresso fornecia a certeza — não religiosa ou racional, mas especificamente histórico-filosófica — de que o plano político indireto se realizaria; inversamente, o planejamento racional e moral determinava o progresso da história. O ato de vontade dos planejadores já continha a garantia de que o plano teria êxito.

Que significa esta identificação do plano político indireto e do curso da história? Esta identificação encobre a possibilidade da revolução, mas, ao mesmo tempo, a provoca.

O foro interior moral, que num primeiro momento se separou do Estado, agora o considera uma carcaça da qual pretende desembaraçar-se.[20] Graças à filosofia da história, a simples vontade de eliminar o Estado, de inverter o poder, já garante o sucesso: no ato volitivo do planejamento os irmãos adquirem a certeza de que o Estado, de fato, cairá. A autonomização do curso dos eventos corresponde à sua política indireta, e os iniciados prevêem a queda do Estado com a mesma inocência e certeza moral com a qual querem fazê-lo desaparecer sem recorrer a qualquer violência. O verdadeiro adversário, o Estado estabelecido, é excluído, enquanto tal, graças à garantia fornecida pela filosofia da história. Ele desaparecerá por si mesmo, sem que os artesãos dos planos morais definam seu desaparecimento como alvo imediato.[21] A decisão à qual aspiram, e que no momento presente ainda não se realizou — isto é, a abolição do regime absolutista —, é evitada como uma decisão imediata; no entanto, está assegurada. A eliminação do Estado é planejada e desejada indiretamente, mas a revolução é desnecessária, pois o Estado cairá de qualquer forma. A identificação entre plano e história transformou este paradoxo em uma evidência. A vitória estava de tal modo assegurada que qualquer conflito indireto se fazia desnecessário. Os artesãos do plano dissimulam a possibilidade da revolução, na medida em que a compreendem à luz da filosofia da história.

Esta dissimulação histórico-filosófica, no entanto, agravava a tensão. A relação desproporcional das ordens secretas com a política, inerente ao dualismo da moral e da política, foi estabe-

lecida e fixada pela construção do progresso como o verdadeiro sentido da história. A tensão entre Estado e sociedade descarrega-se, aparentemente, no futuro remoto. Mas, esse adiamento da decisão do hoje para o amanhã conferia elã aos iluminados para realmente ocupar o Estado. "Temos a consciência tranqüila ante qualquer repreensão, pois não somos o motivo da revolução ou da decadência dos Estados e tronos, assim como o homem de Estado não é a causa da decadência de seu país só porque a prevê sem poder remediá-la."[22] A necessidade do planejamento, averiguada e constatada pela filosofia da história, os exime de qualquer responsabilidade política. O iluminado é filósofo da história na medida em que permanece politicamente isento de responsabilidade. A revolução era dissimulada pela construção de uma história progressista, mas o elemento efetivamente revolucionário — isto é, o plano de ocupar e "eliminar" o Estado — era fomentado por tal construção. A dissimulação da tensão política, com seu aparente desenlace no futuro, agravava no presente essa mesma tensão. Assim, em nome de sua filosofia da história, os iluminados asseguravam que, apesar de seu trabalho secreto de absorção do Estado, não eram rebeldes e nem de longe havia o perigo de uma revolução, a despeito de que, por força dessa mesma filosofia da história, aspirassem à eliminação do Estado e estivessem certos do sucesso de sua ação. As armas dualistas de que se serviam, feitas para intensificar moralmente o combate e encobri-lo politicamente, foram forjadas na oficina secreta da filosofia da história. Elas lhes concediam o verdadeiro poder que não possuíam enquanto planejadores. A filosofia da história era, pura e simplesmente, o poder indireto.

No momento em que se reconhece o caráter político da dissimulação histórico-filosófica associada à tomada indireta do poder, vem à luz a tensão entre Estado e sociedade, ainda que, na Alemanha, somente entre Estado e sociedade secreta. Ao removerem-se as roupagens histórico-filosóficas do núcleo do plano, o objetivo utópico — isto é, a eliminação dos Estados — surge num futuro ameaçadoramente próximo. A revolução vem à tona.

O Barão Ernst August von Göchhausen, cujas publicações tiveram grande repercussão,[23] foi quem reduziu de maneira mais radical o plano da filosofia da história ao seu conteúdo político. A partir do plano histórico-filosófico dos maçons, ele traçou um prognóstico político que se caracteriza não somente pelo fato de desmascarar os planos políticos, mas também por fornecer a previsão mais decidida de que a revolução, de fato, estava a caminho. A filosofia da história, enquanto dissimulação da revolução, já era para ele, virtualmente, a revolução.

Antigo oficial do exército prussiano, Göchhausen pensava em termos rigorosamente estatais. Maçom, ele conhecia profundamente as idéias dos seus irmãos, como prova em seu *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik* [Desmascaramento do sistema da república cosmopolita].[24] Göchhausen estava enganado ao supor que os jesuítas estavam por trás do "plano cosmopolita" dos iluminados, mas, mesmo assim, seu livro é um documento que prediz, do ponto de vista da concepção da ordem pública, o surgimento da sociedade como ameaça de uma "bancarrota universal". Ele logo submete as categorias sociais à questão política crucial: "Sentimento cosmopolita, que é isso? És cidadão ou rebelde. Não há terceira alternativa."[25]

Göchhausen remove a todo instante as "camuflagens" histórico-filosóficas que dissimulavam a conseqüência política da sociedade secreta. Por um lado, parafraseia os planos utópicos dos "calmucos cosmopolitas" que — como faz o mestre das lojas dizer — irão "libertar a humanidade dos grilhões, restaurar os direitos originais de uma liberdade sagrada e inviolável, e restabelecer a idade de ouro do mundo". Mas, logo em seguida, acrescenta "que Deus, nossos príncipes e seus canhões nos protejam disso!"[26] Aparentemente, a razão irá criar um "território sem fronteiras" e "instaurar a era da frugalidade espiritual, física e política" no "país de fria abstração"; mas, de fato, só haveria "duas condições toleráveis: a classe que governa e a classe que será governada". Os maçons, então "censores de príncipes e formas de governo", viriam a ser "instância suprema" e órgão do governo.[27]

O núcleo político dos planos maçônicos, tornado claro por Göchhausen, implica uma questão que está presente do início ao fim do livro: qual é a atitude do cidadão cosmopolita em relação à autoridade, ao Estado?[28] O segredo dos maçons, como faz o mestre das lojas dizer, bem no espírito de Lessing, não repousa na finalidade moral, mas nos meios de alcançá-la, ou seja, no método indireto: "A verdadeira arte de agir efetivamente sobre a humanidade e fazê-la feliz, se preciso contra a sua vontade, consistia em encobrir, dela e dos seus tiranos, esta intenção. Com essas palavras, acabo de lhes abrir uma das fechaduras mais importantes do grande segredo da nossa ordem."[29] Göchhausen de modo algum revela planos para uma revolução imediata dos iluminados, coisa que aliás não podia fazer. Limita-se a deduzir implacavelmente as implicações do objetivo moral, ainda que, naquele momento, ignorasse a proporção que poderiam tomar; mas, no que diz respeito às conseqüências desses planos para a ordem pública, não tinha dúvidas. Ao compreender o plano indiretamente político dos iluminados, legitimado pela filosofia da história, em sua natureza efetivamente política como simples cálculo,[30] ele chega à conclusão de que a existência da sociedade secreta conduzirá à dissolução da ordem estabelecida: pouco importam as esperanças que os próprios maçons tecessem. A humanidade "cambaleia, cega, em direção ao abismo".[31] O livro como um todo é uma advertência aos príncipes e, ao mesmo tempo, uma predição "das revoluções que são inevitáveis, que eu espero, prevejo com certeza, mas cujo início não posso determinar".[32]

O prognóstico político da revolução e sua dissimulação pela filosofia da história são dois aspectos de um mesmo fenômeno: a crise.

Na Alemanha, ainda não se havia tomado consciência da crise em toda parte. Ao contrário, a crise era dissimulada, enquanto tal, pela filosofia do progresso. Os cidadãos, através de sua crítica impetuosa e seu moralismo rigoroso, exigiam de fato uma decisão política, mas, ao mesmo tempo, pela identificação utópica de seus planos com a história, já estavam certos da decisão que estava prestes a acontecer e dissimulavam diretamente a crise. No en-

tanto, justo por essa dissimulação, agravaram e provocaram indiretamente a crise. Já os representantes da ordem estabelecida — ao menos, parte deles — passam a considerar o avesso político do plano utópico como ameaça. Percebem que a decisão invocada moralmente implicava uma questão política crucial e, ao contrário da sociedade, estavam conscientes da incerteza do seu futuro, e, portanto, da crise. Esperavam uma catástrofe política. A decisão política, em si mesma, seria alcançada pelo advento da Revolução Francesa.

Na França, a situação havia se deteriorado de tal forma desde a década de 1770, que mesmo os cidadãos não podiam mais ignorar a crise latente. Mas a dialética da moral e da política, que permanecia oculta a todos os contemporâneos, fazia com que a crise se agravasse. Para mostrar isso, passaremos a palavra a um homem que foi um dos primeiros a reconhecer com nitidez a crise em curso. Como político, procurou evitá-la; como representante da nova elite, concebia o desenrolar dos eventos políticos à luz de uma rigorosa moral. Este homem, que vinha da área de influência dos fisiocratas, é Turgot, ministro reformador de 1774 a 1776. No exemplo de Turgot mostra-se a dialética dos conceitos dualistas e a força revolucionária oculta que lhes era imanente.

II

Esta investigação nos conduz para fora do âmbito estreito da república das letras e das lojas. Turgot estava sempre em contato com os enciclopedistas, era amigo de Marmontel e encontrava-se com os irmãos das lojas nos salões; mas não vivia confinado em sua sociedade. Ao contrário, era um excelente administrador. Aos 27 anos já ocupava o cargo de ministro das Finanças, e só passou a dedicar-se exclusivamente à ciência depois de ser derrubado. Suas idéias advinham do solo fértil cultivado pela nova sociedade. A composição das idéias desse administrador e homem de Estado, de indubitável perspicácia, era marcada pelas categorias que o Iluminismo havia colocado à sua disposição. Seu amigo, o Abbé de Véri, advertiu-o várias vezes para ser mais conciliador e "polí-

tico". Certamente, sabia que Turgot não tinha a intenção de governar; mas, dizia, possuía a qualidade desagradável e autoritária de nunca ver um fato como tal; emitia secamente seus juízos, sem levar em conta as pessoas.[32a] Referindo-se a seu mestre, Condorcet dizia que havia conhecido o homem, mas jamais o indivíduo.[32b] Com Turgot, um censor moral entra no cenário político. Tinha, involuntariamente, um pé fincado no Iluminismo e outro no Estado. A precariedade desta situação manifesta-se na dicotomia que, às vésperas da Revolução, o teria conduzido à fronteira do trágico, não fosse ele um moralista.

Anne-Robert-Jacques Turgot é um típico representante da elite burguesa que buscava, de maneira indireta — e em aliança com o príncipe —, absorver o Estado. Ele era, por assim dizer, aquele que preconizava a filosofia do progresso[33] que correspondia a este propósito. No entanto, como também enfrentava responsabilidades políticas, essa filosofia não o impediu de compreender claramente a situação em que seu país se encontrava.

Nos estudos de juventude, já tinha sido capaz de reconhecer não só que a ordem estatal absolutista não concedia espaço suficiente à nova sociedade, mas que, muito pelo contrário, soberano e súdito viviam em uma situação de conflito permanente. "Esse é o destino dos homens quando eles não encaram religiosamente a justiça eterna como sua lei fundamental", escreve em 1753. E prossegue: "Caminhando entre a opressão e a revolta, eles se usurpam mutuamente direitos que não têm."[34] Na França, alternavam-se medidas absolutistas e de "opressão", de um lado, e "revoltas" que eclodiam seguidamente, de outro. A despeito de sua pouca importância, elas motivaram o Marquês d'Argenson a falar, desde 1731, da ameaça de uma revolução.[35] A atitude do Estado em relação aos movimentos de oposição antiestatais foi, desde o início, percebida por Turgot como portadora da ameaça de uma guerra civil. O sentimento de que havia uma guerra civil latente pertencia às verdades que guiavam sua atividade de intendente e de homem de Estado. As medidas que tomava tinham sempre em vista contornar a ameaça da guerra civil, ou seja, evitar a eclosão de uma revolução. Sua concepção de futuro repou-

sava no plano de uma monarquia cesarista que concedesse e garantisse, aos cidadãos liberais, um espaço de ação correspondente às suas reivindicações. No que diz respeito ao seu planejamento de longo prazo, esperava, de algum modo, poupar à França o que terminou ocorrendo no decênio 1789-1799.[36]

Seus planos políticos dirigiam-se contra duas forças: em primeiro lugar contra os parlamentos dos estados, que procurou dissolver em nome de um direito fundado na razão e na moral; em segundo lugar, em nome do mesmo direito, procurou submeter o rei às suas exigências fisiocráticas. Enquanto o conflito entre o monarca e o Parlamento se desenrolava abertamente e em primeiro plano, ele se punha ao lado do monarca; mas, em virtude de sua concepção de Estado fundada no direito natural, seu objetivo final dirigia-se contra os dois. Determinada pela situação do momento, a aliança da nova elite com o monarca absoluto — Turgot não via mais no soberano um senhor, ou *"maître"*, mas, quando muito, um "chefe"[37] — não deixa dúvidas quanto ao confronto real, ainda que este, como se verá em seguida, fosse encoberto.

Como representante da nova sociedade, Turgot rejeitava a ordem estabelecida e jamais encobriu as razões de sua crítica. No conselho de ministros encarregado de debater seu projeto de abolição do trabalho forçado, afirmava expressamente que, nas circunstâncias vigentes, o governo era considerado "o inimigo comum da sociedade".[38] Turgot queria eliminar esta hostilidade entre Estado e sociedade. Por isso, colocou-se como representante da nova sociedade, não apenas contra os estados, mas também contra o rei. Pioneiro decidido da tolerância,[39] tentava incansavelmente fazer o rei compreender que, se não conduzisse sua política religiosa conforme as reivindicações da sociedade civil, haveria a ameaça de uma nova guerra civil. Em um memorando, advertiu o rei de que uma política eclesiástica intolerante remontava ao estado de espírito que havia conduzido à noite de São Bartolomeu e à Liga, "colocando o punhal alternadamente na mão dos reis, para degolar os povos, e na mão dos povos, para assassinar os reis. Eis, Senhor, um grande tema de meditação que

os príncipes devem ter no espírito continuamente."[40] Se o rei não atendesse às reivindicações dos representantes da tolerância religiosa, a guerra civil seria inevitável. Por outro lado, ele previne o rei contra qualquer fraqueza em relação aos parlamentos feudais e deixa a cadeira de ministro com o famoso prognóstico de que a falta de determinação poderia levá-lo, como a Carlos I, ao cadafalso.[41] A ameaça da guerra civil estava por trás de suas advertências: "Todo o meu desejo, Senhor, é que possais continuar a crer que enxerguei mal e que vos mostrei perigos quiméricos."[42]

A história provou que as previsões de Turgot não eram fantasmagorias. Ele havia compreendido o estado de crise, que inevitavelmente exige uma decisão. Para usar as palavras de Jacob Burckhardt, queria decapitar a crise, dentro do arcabouço de um Estado que tinha a mesma estrutura formal do Estado de Hobbes. Turgot era um defensor do Absolutismo esclarecido. Queria eliminar todos os privilégios e instâncias especiais dos estamentos e, sem considerar as diferenças religiosas, alcançar um Estado político uniforme, baseado na igualdade jurídica de todos os cidadãos.[43] À frente desse Estado estaria um monarca forte, que tivesse em suas mãos o poder de decisão política.[44] Turgot aceitava totalmente a liberdade de decisão do soberano, como uma máxima prática. Na condição de ministro, soube agir de acordo com ela, como nos mostra a enérgica repressão ao levante de Paris e o rápido desfecho da Guerra das Farinhas em maio de 1775, contra a obstrução do Parlamento.[45]

A concepção que Turgot tinha do Estado opunha-se completamente à ordem estabelecida. O Estado deveria ser um sistema ordenado com um soberano à frente, mas em favor de uma burguesia liberal que reclamava a garantia de uma propriedade privada sacralizada e queria praticar o livre comércio sob proteção. Apesar do reconhecimento formal do sistema político absolutista, a nova ordem econômica que Turgot procurava instaurar, para acabar com a dívida pública, representava uma total transformação do Estado existente. Externamente defensor do Estado absolutista, estava, internamente, do lado da sociedade nascente.[46] Como fisiocrata e representante da sociedade, exercia a mais

severa crítica ao Estado vigente, de acordo com parâmetros de uma legalidade supra-estatal, natural e moral. Como ministro desse Estado, procurava, através de suas medidas fisiocráticas, pôr um fim à crise que provocara sua crítica.

De que modo Turgot tornou consciente a diferença entre Estado e sociedade, que ele, na condição de estadista burguês, por assim dizer, corporificava em si mesmo? Com que categorias a compreendeu? Seu pensamento estava confinado ao dualismo moral, que correspondia inteiramente à tomada indireta do poder. Para compreender a função política desse dualismo no estado crítico que já tinha sido reconhecido é preciso investigar mais de perto sua concepção de realidade.

Como bom dualista, Turgot só conhece duas formas de direito: "A força, se é que podemos chamá-la um direito, e a justiça."[47] Os limites da força são os limites que outra força lhe impõe: o direito do qual decorre e ao qual se atém. Este direito, que Turgot qualifica de ateísta, permanece um direito do mais forte, do poder puro e simples. Pela alternância de forças, acrescenta, pode estabelecer-se um equilíbrio, também favorável aos diferentes interesses; mas, pela violência, a injustiça pode transformar-se em justiça, de modo que tal forma de direito se revela injusta por princípio. O despotismo que se declara legal é "um sistema imoral e forçosamente ímpio". Ao contrário do direito da "*équité*", pois este se funda na moral, "a verdadeira moral conhece outros princípios. Considera todos os homens da mesma forma."[48] Turgot opõe um direito moral, que é supra-estatal e válido para todos os homens, independentemente de sua força e de seus interesses, a um direito da violência, que é — com claras alusões ao sistema absolutista — a expressão jurídica da ordem política dominante.

Sob o mandamento da guerra civil, Hobbes identificou o poder e o direito, ao conferir validade à força que daria fim à guerra civil. Esta unidade se partiu com Turgot, embora ele reconhecesse a ameaça de guerra civil e aceitasse, na prática, o soberano absoluto. Além disso, foi mais longe que Locke, seu mestre filosófico, ao definir direito e poder como antípodas um do outro.

O direito da *équité* é o direito reivindicado pela sociedade, ao qual se opõe o direito reinante do Estado absolutista — a arbitrariedade, a tirania.[49]

Como se relacionam as formas jurídicas polarizadas por Turgot? Esta relação fica clara quando direito moral e direito político estão em conflito; um caso que, em seu tempo, Locke não apreciou ao opor um direito social e outro político,[50] mas que, por causa do conflito vigente no Estado absolutista, certamente se tornava um problema, isto é, um sintoma da crise que se armava.

Turgot observa de modo racionalista, à semelhança de Hobbes, que em um espaço juridicamente ordenado é impossível haver um conflito entre o dever moral e as ordens soberanas: "O dever de desobedecer, por um lado, e o direito de ordenar, por outro, são uma contradição em termos."[51] O dever moral de desobedecer e o direito político de comandar não podem entrar em contradição. A questão controversa — o que, do ponto de vista dos cidadãos, é prejudicial à sociedade ou, de acordo com a vontade do soberano, útil ao Estado — mostra onde reside a verdadeira fonte do direito. "O direito não se opõe mais ao direito do que a verdade à verdade."[52] O critério para definir justiça e injustiça não reside mais no poder soberano dos príncipes, mas na consciência moral dos homens. "Tudo o que fere a sociedade está sujeito ao tribunal da consciência."[53] A verdadeira fonte do direito é a instância moral, a consciência, e não o poder estabelecido enquanto tal.[54] Ao deparar com uma situação diferente, Turgot inverte a concepção Hobbesiana.

Turgot não somente eliminou os resquícios feudais e estamentais do Estado absolutista, mas, ao mesmo tempo — com a experiência da legitimidade moral — minou o sistema especificamente político desse mesmo Estado. No Estado absolutista, a decisão política do príncipe, por si só, tinha validade de lei; o soberano havia sido deliberadamente excluído de toda instância moral, para que se estabelecesse, de maneira puramente política, uma ordem que repousava na concentração de poder, que o representante do Estado detinha em suas mãos.[55] Este era o alicerce

do Estado absolutista, que se constituiu a partir das guerras civis religiosas. Depois que esta ordem já estava estabelecida, tal alicerce passaria a ser interpretado, a exemplo de Turgot, como uma lacuna do sistema político, que deveria ser preenchida de forma natural, racional ou — no caso em questão — pela moral.[56] Se o príncipe age contra a moral, comete um "crime" não apenas diante de Deus mas diante do tribunal moral da sociedade.

A moral retira o caráter político da decisão do príncipe. Não se presta obediência ao poder que concede proteção, mas ao soberano que se submete às exigências da moral. Somente a legitimação moral transforma o governante em soberano: "A ilegitimidade de um abuso do poder não impede que o exercício desse poder, reduzido a seus justos limites, seja legítimo."[57] A legitimidade do rei não decorre mais de Deus nem está fundada no próprio rei: seu poder só pode ser considerado legítimo se ele agir dentro dos limites que lhe impõe o direito baseado na moral. Há princípios morais que têm a pretensão de reinar, independentemente da ordem política estabelecida, e que reclamam, como a sociedade esclarecida, reinar de maneira totalmente apolítica. O rei absolutista torna-se o executor de uma legitimidade absolutamente moral, repetia Turgot diante do rei, do conselho de ministros e do Parlamento. Não o rei, mas a legitimidade moral é que deveria reinar nele e através dele.[58] Ao dar esta interpretação moral às tarefas políticas do rei, Turgot retira da autoridade soberana a liberdade de decisão política — isto é, a soberania absoluta. Mais que isso, ele a condena.

Quando o direito se estabelece de forma puramente moral, fora da esfera política do Estado, e quando a própria sociedade também se distingue do Estado, então todas as violações do direito, que não correspondem à moral, são atos de pura violência: "Nasce daí a distinção entre o poder e o direito."[59] Mas, se esse direito apolítico está em vigor, a decisão política do soberano perde seu caráter jurídico. A fonte absolutista do direito, a sede da soberania, torna-se o domínio da pura violência. Se esta violência agir conforme a moral, se for regida por critérios externos, extra e suprapolíticos, sua legitimidade é de natureza moral, e

não mais política, pois não decorre mais do poder de decisão soberano. Por outro lado, se este poder é utilizado contra as leis da moral em vigor, como uma decisão soberana do senhor, ele permanece político, no sentido tradicional; mas, por causa de sua natureza nova e da nova compreensão dominante, ele é ilegítimo, pura violência. Do ponto de vista moral, é imoral.[60]

Ao invocar a consciência humana e postular a subordinação da política à moral, Turgot inverte o fundamento do Estado absolutista, pois sua posição explicita o segredo da polarização entre o direito moral e o direito da violência. Mas, aparentemente, ele não questiona a estrutura de poder externa do Estado. As "leis" devem valer por si mesmas. A legitimidade moral é, por assim dizer, o esqueleto político invisível sobre o qual a sociedade se ergueu. Como não pode, por si mesma, atualizar uma influência política, a legitimidade da moral é imposta ao Estado absolutista como fonte de sua verdadeira legitimação. O poder do príncipe é destituído de seu caráter representativo e soberano, mas isso se faz sem que o poder, enquanto função, seja atingido, pois deve tornar-se uma função da sociedade.[61] Diretamente apolítica, a sociedade quer reinar indiretamente, pela moralização da política.

Ao traçar uma divisão dualista entre a moral e a política, Turgot deixa de lado uma questão concreta: como, e a partir de onde, o direito moral e o poder podem coincidir? Ou seja, qual a forma política de uma ordem moral do Estado? Ao deixá-la de lado, faz com que ela seja ignorada enquanto decisão política. Ele quer que o rei reine em nome da moral, quer dizer, da sociedade; mas não diz, nem precisa dizer, o que, do ponto de vista político, a sociedade quer ditar em nome do rei, pois a sociedade é puramente moral. A questão política sobre o detentor da soberania, que já havia sido resolvida moralmente, é deixada de lado. Compreende-se, então, por que La Harpe pôde dizer a respeito de Turgot: "Ele foi o primeiro entre nós a transformar os atos da autoridade soberana em obras de raciocínio e persuasão."[62] Ao diferenciar intelectualmente a questão concreta — quem reina realmente em nome da moral? — Turgot dissimula o *politicum* propriamente

dito, presente nas reivindicações civis. O verdadeiro detentor da soberania permanece anônimo.

Contornando a ausência do Estado, ganharam significado político todos os conceitos a partir dos quais a nova elite pensava. O segredo político do Iluminismo consistia no fato de que todos os conceitos, de maneira análoga à tomada indireta do poder, só eram opacamente políticos. No anonimato político da razão, da moral, da natureza etc. residiam uma peculiaridade e uma eficácia políticas. Ser apolítico é seu *politicum*.

A soberania também se dissolve numa série de conceitos extra e supra-estatais, que não se concretizam: na moral, na consciência, no povo, na natureza e assim por diante. "Nunca se pode dizer que eles (os príncipes) detêm o direito de ordenar e julgar de modo geral, sem nenhuma exceção ... e, a partir do momento em que se supõe injusta uma ordem, tem-se a exceção."[63] A autoridade política continua nas mãos do príncipe, mas não é ele quem decide; "decide-se" o que é justo ou injusto. Ainda que o rei sempre decida, "decide-se" quando ele não deve decidir. É a consciência que define o caso de exceção. Não se expressa o ponto de convergência entre as leis da moral, eternamente válidas e vocacionadas a governar a consciência, e os portadores socialmente concretos desta consciência. A questão política propriamente relevante se evapora em um "se" anônimo. Aparentemente, Turgot permanece no terreno do Estado; ao mesmo tempo, suprime a estrutura política, sem dizê-lo.

A dicotomia entre moral e política significa — e aí reside a força ideológica desta polarização — privar o Estado absolutista de seus fundamentos políticos e, ao mesmo tempo, dissimular esta conseqüência. A fidelidade ao Estado e o patriotismo são, igualmente, crítica e renegação da ordem estabelecida.

Na prática, tal ambivalência se manifesta no fato de que os representantes da sociedade civil podiam modificar os níveis da argumentação, conforme suas chances de eficácia, sem renunciar às vantagens de uma elaboração dualista dos conceitos. Em Turgot, pode-se observar esse processo até mesmo na formulação das frases. Diante do soberano, Turgot apela ao príncipe e ao homem,

para que este o ajude a alcançar as diversas metas da sociedade. O dualismo do homem e do príncipe, expressão estrita do grande dualismo da moral e da política, era de uma força revolucionária extrema. Tal contraposição já aparece, é certo, nas origens do Absolutismo e foi utilizada por teóricos católicos do Estado para submeter, em virtude de sua condição de homens, os príncipes soberanos à *potestas indirecta* da Santa Sé.[64] Mas, durante o apogeu do Absolutismo, só se empregava essa contraposição para advertir o príncipe de seus deveres morais, sempre sob a condição de que o domínio da política necessariamente prevalecia sobre o império da moral.[65] A contraposição do homem e do príncipe é retomada pela sociedade civil, em cujas mãos se transforma em uma das armas ideológicas mais afiadas e eficazes.[66] Isto se mostra no procedimento de Turgot nos casos seguintes.

Como pioneiro intransigente da tolerância, Turgot havia provocado imenso desagrado na Corte de Luís XVI. Em 1775, quando já era ministro, requereu um edito de tolerância. Um olhar sobre o mapa-múndi mostra um grande número de religiões, escreveu ao rei, e cada uma delas acredita estar de posse da verdade única. No entanto, acrescenta, também é certo que a fé religiosa se relaciona ao além, que é uma questão de consciência e só diz respeito ao homem privado, no isolamento de sua alma. Colocar isto à prova é, na verdade, uma perda de tempo, mas adotar o ponto de vista contrário — o da intolerância — leva sempre ao derramamento de sangue. Em matéria de religião, não se deve jamais subordinar o homem à autoridade política do príncipe. Para convencer o rei, Turgot contrapõe o homem e o príncipe no soberano. "Cegueira deplorável de um príncipe, aliás bem-intencionado, mas que não soube distinguir seus deveres de homem e seus deveres de príncipe."[67] Um príncipe católico, admite Turgot, está indubitavelmente submetido à Igreja, "porém como homem, nas coisas que concernem a sua religião, sua salvação pessoal. Como Príncipe, ele é independente do poder eclesiástico." A Igreja só pode dar ordens ao príncipe na condição de homem: o príncipe não lhe está subordinado. Enquanto representante do "homem", Turgot apela ao "príncipe" no príncipe, porque o homem no

príncipe não pertence aos seus, pois é católico e intolerante.[68] Além disso, Turgot também apela ao soberano capaz de tomar decisões. Como príncipe, ele está acima dos partidos religiosos e, deste modo, permanece dentro da esfera do Estado.

Em virtude da autoridade do príncipe, a tolerância religiosa seria o domínio de uma neutralidade dentro do Estado e, nesse sentido, o último sintoma de que o Estado pôs fim à guerra civil religiosa.[69]

Ao reclamar proteção contra a perseguição religiosa dentro do domínio do Estado, Turgot apela ao príncipe no príncipe. No entanto, como destaca expressamente em seu memorando sobre a tolerância religiosa, se o ponto de referência da consciência não é mais o além (com sua legalidade eterna), mas sim a justiça temporal e o próprio Estado (com sua estrutura social e política), a ênfase da argumentação se altera subitamente. O homem apolítico, que o Estado deve tolerar, se transforma despercebidamente em uma autoridade humanitária situada fora do âmbito de uma tolerância eclesiástico-religiosa, ou seja, no âmbito das reivindicações políticas. Mas, por causa da concepção dualista, ele expressa esta exigência política com o *páthos* da dignidade moral, de modo que o acento político continua encoberto pela generalidade das reivindicações humanas. O representante dos homens não apela mais ao "príncipe" no príncipe mas ao homem. Ao tomar posse do cargo de ministro, Turgot escreve ao rei: "Vossa Majestade há de lembrar que ... é a vós pessoalmente, ao homem honesto, ao homem justo e bom, mais do que ao Rei, que me entrego."[70] O apelo à humanidade — sempre um apelo moral — questiona a soberania absoluta, aparentemente, sem tocá-la, pois não privilegia o príncipe (político) mas o homem (moral). Na condição de príncipe absoluto, o príncipe podia ser tolerante ou intolerante, sem que sua decisão violasse sua soberania, pois a soberania manifestava-se precisamente na decisão. Na condição de homem, o príncipe estava previamente determinado. Só podia ser uma coisa, ou seja, humano, executor da humanidade. Se sua decisão não fosse coerente com o sentimento dos representantes da humanidade, o príncipe podia recorrer à sua qualidade de

príncipe, mas, nesse caso, diante do fórum da humanidade, essa decisão não era mais a de um príncipe. Era a de um déspota ou tirano; do ponto de vista humano, era considerada inumana.[71]

Se, contudo, os príncipes insistissem em sua soberania absoluta, criadora de direito, não só confirmavam a negação da posição moral que lhes era atribuída; tornavam-se uma mácula no mundo moral da sociedade. A concepção de mundo dualista, associada à tomada indireta do poder, repercute até no contorno de frases insignificantes. Ela era uma força invisível, corrosiva, lenta mas letal, pela qual os burgueses — consciente ou inconscientemente — destruíam o sistema absolutista desde dentro. No momento em que o príncipe, em sua qualidade de representante do Estado, foi reduzido à categoria moral de homem, a dialética inerente ao dualismo forçosamente transformava esta categoria moral em uma construção política, mesmo que não fosse reconhecida como tal. A função política, que o príncipe exercia na condição de príncipe, passava forçosamente para o "homem".[72] Com a introdução da legitimidade moral, o direito de decisão, que até então cabia apenas ao soberano, estendeu-se potencialmente a todos os representantes da sociedade, a todos os homens. Que este direito, em sua generalidade, tenha permanecido politicamente anônimo foi, a princípio, a resposta, determinada pela situação do momento, ao sistema absolutista: nele, o poder de decisão estava de tal maneira concentrado nas mãos do monarca, que qualquer tentativa de moralizar esta instância logo adquiria um significado político, oposicionista, e em princípio revolucionário.[73] O mandamento histórico da situação de partida constituiu o anonimato político e produziu, pelo dualismo moral correspondente à situação, uma resposta que apontava para além desta situação, questionando o Estado de maneira indireta e, por isso, ainda mais fundamental.

Uma vez estabelecido em sua posição fora do Estado, o cidadão encontraria suas armas mais eficazes. A totalidade moral e a pretensão de exclusividade, que dela resulta, são a resposta específica ao sistema absolutista, resposta que conduziu à sua derrubada e, posteriormente, determinou a vida política.

Ao examinar e então apelar para as leis da moral, da natureza e da razão, o cidadão adotava uma posição intelectual absoluta, inviolável e imutável,[74] posição que assegurava ao mundo social as mesmas qualidades que o príncipe absoluto reivindicava para si no domínio da política. "É verdadeiro o que não tolera contradição." Os representantes das posições morais certamente não têm poder político, mas, em compensação, adquirem uma força cujo caráter exclusivo torna irresistível. Em relação às leis do mundo moral, a realidade social e política não só é imperfeita, limitada e variável, mas imoral, contrária à natureza e irracional. A situação de partida, inicialmente abstrata e apolítica, permitiu que se atacasse de maneira radical e total uma realidade que precisava, em todo caso, ser reformada.

Politicamente neutra, a exigência de uma moral eterna é tão total que as ações e atitudes do mundo político, uma vez submetidas ao juízo moral, não resistem e se transformam em injustiças. A totalidade moral destitui o direito de existir de todos os que não queiram submeter-se a ela. Como formulou Dupont, companheiro de Turgot, um governo imoral é "a parte adversa de cada um",[75] usando um *topos* mediante o qual a sociedade burguesa criticava o governo, o "partido contra todos". O ponto de partida moral acusava a autoridade estabelecida de constituir um partido, um grupo de pressão com "interesses particulares" — nisso residia a idéia inicial da crítica que a sociedade exercia contra o detentor da autoridade do Estado —, que não tem lugar no interior da totalidade moral da sociedade. O governo torna-se o partido contra todos, isto é, um partido que *per definitionem* não pode ser "partido". Desde o ponto de partida da crítica, o Estado estabelecido está condenado e aniquilado. Assim, extraiu-se a conseqüência, aparentemente evidente, do sistema absolutista: diante dos veredictos da crítica niveladora, o príncipe, na condição de representante de todos, torna-se o "partido contra todos".

O Absolutismo político produziu, de maneira dialética, um adversário totalmente moral, pelo qual se viu moralmente — e totalmente — questionado. Se a autoridade estabelecida, situada nos antípodas da moral, era submetida a julgamento, então o Es-

tado convertia-se em um espaço de exigências totais, não de caráter obrigatório pessoal, mas de natureza moral. A moralização intencional da política no século XVIII significava *de facto* uma politização total do mundo do espírito, sem, no entanto, fazer com que fosse apreciada enquanto tal.

Sob a tensão explícita entre moral e política agravava-se, latente, a crise política: a questão era se o Estado continuaria a reinar ou, ao contrário, seria a vez do "espírito", da sociedade. Nessa situação, conturbada pela crítica, Turgot se pôs a trabalhar. Mas, quando a crítica moral, com sua pretensão de exercer a autoridade, entra ativamente na cena política, quando um homem dessa moral, aliado ao soberano, luta por uma ordem nova, o rei se intimida.[77] O moralismo rigoroso de Turgot alimentou as esperanças dos iluministas,[78] mas também levou Galiani a profetizar sua queda. Turgot partirá em breve, ou terá que partir, escreve em setembro de 1774,[79] "e de uma vez por todas nos redimiremos do erro de ter desejado conferir um lugar como o dele, numa monarquia como a vossa, a um homem muito virtuoso e muito ponderado". Turgot teve de partir. Mas, enquanto exerceu o cargo de ministro, com seu moralismo desagradável e rigoroso, a questão essencial, até então oculta, veio à tona: regiam, de fato, as leis da sociedade ou do rei absolutista que enfrentava um conflito, sem grande importância, com o Parlamento?[80] O que estava em questão não era apenas a calamidade econômica que deveria ser remediada para evitar a guerra civil, mas a reforma. A salvação moralmente legitimada da falência financeira significava, em última análise, a supressão da estrutura política do Estado existente. O Parlamento feudal e a camarilha da Corte certamente sabiam disso, ao menos em parte, e o rei também deve ter se dado conta, quando se desvencilhou da tutela moral de Turgot[81] e colocou-se do lado do Parlamento. A crise se agravou.

Com o ministério de Turgot, fracassou a única tentativa de satisfazer as exigências da sociedade de uma maneira indireta, isto é, formalmente, no terreno do Estado absolutista e em aliança com o rei.[82] Desde a sua demissão, que coincidiu com os dias da Declaração de Independência dos Estados Unidos — que a

franco-maçonaria em expansão se encarregou de propagar pela França[83] —, consolidavam-se cada vez mais, sob as exigências econômicas, os postulados políticos da sociedade e seu desejo de ter uma "constituição". A tensão, que Turgot ainda procurava resolver indiretamente, agravou-se a ponto de tornar-se um conflito direto entre a burguesia e o Estado absolutista, e conduziu, por fim, à guerra civil.

A guerra civil, este fim inesperado do Século das Luzes, há muito tempo estava justificada. A força explosiva revolucionária inerente ao dualismo moral evidencia-se precisamente no fato de justificar a guerra civil, não de maneira aberta, mas indireta, e por isso mesmo muito mais segura. Até mesmo Turgot — que, na qualidade de homem de Estado prático, procurou evitá-la — acabaria assumindo em relação à guerra civil uma posição correspondente à sua condição de burguês filósofo.

Para o Absolutismo, a subordinação da moral à política fora o princípio ordenador que encerrara e continuara a impedir a guerra civil, mas para Turgot este mesmo princípio tornara-se o sinal que anunciava a guerra civil.

Se o soberano viola as leis da consciência moral — os direitos da humanidade —, de agora em diante deve-se "preparar uma rubrica para despojar, por sua vez, a autoridade legítima".[84] A submissão da consciência ao mandamento político não significava mais para Turgot, como para Hobbes, evitar a guerra civil, mas, justo ao contrário, provocá-la: "Opor-se à voz da consciência é sempre ser injusto, é sempre justificar a revolta e, por conseguinte, sempre dar margem aos piores distúrbios."[85] Ao recorrer à consciência que vincula do mesmo modo o homem e o príncipe, Turgot articula uma dupla constatação: agir contra a voz da consciência, ser moralmente injusto, é justificar a guerra civil e, ao mesmo tempo, provocá-la. Ambas as conclusões, que Turgot estende da consciência à situação política, dirigem-se ao soberano, mas também prestam contas às exigências crescentes da sociedade. Negligenciar a sociedade que invoca a moral já havia conduzido uma vez ao conflito e a distúrbios, pondo o Estado em perigo. Turgot, que tinha como poucos uma visão perspicaz da

estrutura social, alegava que o Estado não podia ignorar o peso da sociedade sem colocar a si mesmo em questão. Mas, antes — pela invocação da consciência — isto significava legitimar moralmente a revolta que eclodisse quando o soberano não se submetesse à consciência. Ser imoral não só é "sempre injusto"; a imoralidade justifica a rebelião. Nesta equação, Turgot, que como funcionário do Estado procurou evitar a guerra civil, mostra-se um filósofo revolucionário. O dualismo da moral e da política assegurava, ao burguês, total inocência no caso de o Estado não se submeter à moral, irrompendo "por conseguinte" a revolta.[86]

Pouco importa quando o detentor da consciência se rebelará; quando o fizer, estará em seu direito. A inocência da consciência pura é transferida para a ação e esta — agora violenta — é assim justificada.[87] Em caso de guerra, os papéis do culpado e do inocente já estão distribuídos. Mas, a partir do momento em que o soberano não se submete à moral, já se trata potencialmente de um caso de guerra.

O novo ponto de partida moral opõe-se tão fundamentalmente ao sistema absolutista, que a legitimação política do Estado — isto é, a subordinação da moral à decisão soberana — transforma-se na legitimação da revolução. Por outro lado, na medida em que a autoridade soberana invoca seu direito de decidir livre e soberanamente, ela incita, por si mesma, a guerra civil. "A autoridade soberana", diz Holbach, "é tão-somente o combate de um só contra o povo, tão logo o monarca ultrapasse os limites que a vontade do povo lhe prescreve."[88] Do ponto de vista da totalidade moral e social, a soberania absolutista já é, em si mesma, a guerra civil. As idéias de Turgot só se distinguem da formulação radical de Holbach em grau, mas não em princípio. O que Holbach expressa de maneira franca e direta — ou seja, que a autoridade do monarca enquanto tal já é a guerra (civil) — Turgot afirma de maneira indireta, ao legitimar moralmente a revolta contra essa autoridade.[89]

Turgot não quer que esta justificação indireta se torne diretamente política; era a favor da revolução, concebida porém como uma transformação progressista do regime estabelecido. Uma re-

volução dirigida de cima. Contudo, ele abraça a vertente dos conceitos dualistas que legitimavam moralmente — enquanto sublevação política — a revolução que procurava dirigir, impedindo precisamente a sublevação política. Deste modo, a crise, que se anuncia no confronto da moral e da política, reside na função política indireta do dualismo moral que a sociedade desenvolveu no interior do Estado absolutista. Ela se anuncia no confronto agudo da moral e da política, e se agrava de maneira específica por tal dualismo. Além da crítica radical e da ocupação indireta do Estado, a ela vinculada, a formação dualista de conceitos possibilitou indiretamente a legitimação da revolução. Turgot reconheceu a ameaça da guerra civil que se aproximava, mas também a legitimou indiretamente. Ele é um caso típico em que a força explosiva, mas oculta, da técnica de pensar iluminista aparece como prenúncio de uma decisão que está por acontecer.

III

O século da crítica e do progresso moral não conheceu a "crise" como um conceito central. Aliás, compreende-se isso, em virtude da dialética inerente ao pensamento antitético que servia para encobrir a decisão exigida por essa estrutura de pensamento. Mesmo quando a polêmica crítica, dirigida contra o Estado, transformou-se em reivindicações proferidas conscientemente no domínio da política, ou quando uma decisão política já parecia inexorável ao cidadão, a concepção da realidade (através da qual se experimentava a tensão) permanecia confinada ao dualismo. Trata-se da situação em que, como dizia L. S. Mercier,[91] a voz dos filósofos havia perdido seu poder. Em outras palavras, os cidadãos se deram conta de que o poder do espírito, o poder da moral, havia crescido de tal forma que deveria ser posto à prova no campo aberto da política. Assim, o caminho do futuro não era mais, somente, o do progresso infinito, mas continha a questão aberta de uma decisão política. Mostraremos agora como os cidadãos reagiram a esta questão e, nessa situação crítica, transformaram e politizaram o dualismo moral. Em outras palavras,

mostraremos como, por um lado, viram a crise mas, por outro, continuaram a entendê-la a partir do dualismo moral.

Para os representantes intelectuais da nova sociedade, a realidade da crise é a transferência, para a política, de uma luta de forças supostamente polares. A jurisdição moral determinava a consciência política nascente. A crise agravou-se desde que a dialética do dualismo, com suas divisões, passou a determinar a vida política. A decisão política torna-se o resultado do julgamento de um processo moral. Isto também agravou a crise moralmente; seu caráter político, no entanto, permaneceu encoberto. Velar esta dissimulação ainda é a função histórica da filosofia burguesa da história. A história é experimentada como filosofia da história.

A filosofia da história, mediante a qual o burguês antecipa o fim da crise, garantia que a decisão esperada expressava um juízo moral, pois "a razão prática reinante", como dizia Kant,[92] era capaz de fornecer a interpretação "autêntica" da história — uma história como processo moralmente legal. Assim, a guerra civil foi invocada na medida em que seu desenlace já estava fixado. A crise, como crise política, permanecia encoberta. Mostrar como isso se deu é a última tarefa desta investigação.

Rousseau foi o primeiro a dirigir sua crítica não somente contra o Estado estabelecido, mas contra a sociedade que criticava o Estado. Foi também o primeiro a conceber as relações entre ambos sob o conceito de crise. "Confiais na ordem atual da sociedade", escreveu em 1762 no *Émile*, "sem pensar que essa ordem está sujeita a revoluções inevitáveis e que vos é impossível prever ou prevenir aquela que poderá concernir a vossos filhos."[93] A ordem social está sujeita a revoluções inevitáveis. Alega-se que é impossível prevê-las ou impedi-las, mas ele, Rousseau, acha "impossível que as grandes monarquias da Europa durem muito tempo".[94] A revolução prognosticada por Rousseau derrubará a ordem estabelecida. Os Estados não se extinguirão de forma apolítica, transformados progressivamente por uma revolução feliz, que Voltaire lamentava tanto não poder testemunhar;[95] pelo contrário, com a revolução se iniciará o estado de crise. "Aproximamo-nos do estado de crise e do século das revoluções."[96]

Em seu prognóstico da revolução, Rousseau inclui o conceito decisivo de "crise". Distingue-se, assim, dos filósofos iluministas anteriores a ele, que tinham familiaridade com a "revolução" e a profetizavam com freqüência, mas mantinham encoberto o seu *politicum* — a guerra civil —, pois a situavam no interior de sua fé no progresso e baseavam seu conteúdo político na antítese da moral e do despotismo.[97] Ao reconhecer a crise, Rousseau revela-se um pensador político.[98] À diferença dos outros, não ansiava utopicamente pela revolução nem se limitava a pressentir sua aproximação. Com sua chegada, esperava um estado de insegurança e incerteza que se abateria sobre todos os homens, uma vez que a ordem estabelecida estivesse derrubada: "Quem saberá dizer-vos em que vos transformareis então?"[99] A crise é reconhecida. A revolução que Rousseau tem diante dos olhos é, ao mesmo tempo, uma revolução do Estado e da sociedade que nele vive; com o advento da revolução não ocorrerá somente uma "grande mudança";[100] ela não será uma mera transformação que conduzirá os interesses sociais à vitória: a crise é a característica decisiva que distingue a revolução profetizada por Rousseau e uma revolução progressista. O século seguinte trará inúmeras revoluções, o estado de crise persistirá.

Pelo que contém de prognóstico e diagnóstico, a expressão "crise" é um indicador da nova consciência. Mesmo se apreendessem os fatos com a perspicácia de D'Argenson ou Turgot,[101] os anunciadores do progresso, confinados à concepção política da tomada indireta do poder, não podiam enxergar o fenômeno da crise enquanto tal. Toda crise escapa ao planejamento, ao controle racional sustentado pela fé no progresso. O termo não aparece nas publicações dos progressistas, mas nos filósofos que têm uma concepção cíclica da história: em Rousseau, que via fechar-se com o "despotismo" o círculo que conduzirá a um novo estado de natureza;[102] e em Diderot, o amigo detestado, que dizia que, ao longo da vida, o homem suportava uma guerra civil no seu foro interior.[103] A representação cíclica da história permitia conceber um ponto de virada, uma peripécia, para a qual não havia lugar em um progresso a que se visava. Mas esta con-

dição, a princípio formal, não basta para esclarecer o conceito de crise em Rousseau. É preciso determinar o papel histórico que Rousseau assumiu no processo conduzido até então.

Enquanto genebrino, estrangeiro no Estado francês, e enquanto pequeno-burguês, estrangeiro à boa sociedade, Rousseau, este primeiro democrata, era obrigado a ver sob nova luz o processo fervoroso entre Estado e sociedade. "Os que querem tratar separadamente a política e a moral jamais compreenderão nada de nenhuma das duas."[104] Rousseau, que sempre temeu a revolução que via aproximar-se, foi também o primeiro a denunciar o dualismo secular como ficção. Contudo, ao querer reunir a moral esclarecida e o Estado, preparou como nenhum outro o caminho para a revolução. Também ele permaneceu enredado na dialética do Iluminismo, que, na medida em que avançava no processo de desmascaramento, obscurecia o seu próprio sentido político. A despeito de toda perspicácia política que demonstrou, Rousseau sucumbiu à ficção utópica que os iluministas perseguiram em seu estágio hipócrita.

Rousseau fez a si mesmo a pergunta sobre a forma de governo "pela qual cada um está unido a todos e, contudo, só obedece a si mesmo, permanecendo deste modo tão livre quanto antes".[105] Ou seja, concebeu a constituição em que a nova sociedade ocupa o poder do Estado e, todavia, permanece o que ela é. A solução deste paradoxo, que se compreende a partir de sua gênese histórica, é oferecida por Rousseau em seu *Contrato social*. Membro da república das letras de Bayle, Rousseau imaginava que a contradição exasperadora entre súdito e homem só poderia ser superada por meio da submissão de todos a cada um e de cada um a todos. Em sua simplicidade, Rousseau levou a sério o que os primeiros filósofos iluministas não ousaram fazer. A república das letras, em que cada um é o soberano de todos, ocupa o Estado.[106] Desde então, a sociedade começa a processar-se a si mesma ao perseguir um dever-ser irrealizável. No "milagre" em que ninguém reina, mas todos obedecem e são livres ao mesmo tempo,[107] a revolução é soberana. Toda instância representativa deixa de existir, mas em compensação a sociedade, entendida como nação, ganha o

direito de mudar sua Constituição e suas leis quando, como e onde quiser.[108] O conhecimento de Bayle caiu em esquecimento, mas sua república está prestes a vencer. Ela se realiza de maneira insuspeitada: na revolução permanente.

Sem perceber, Rousseau desencadeou a revolução permanente em busca de um verdadeiro Estado. Buscava a unidade da moral e da política, mas acabou encontrando o Estado total, a revolução permanente sob o manto da legalidade. O passo decisivo, dado por Rousseau, consistiu em aplicar a vontade soberana (que os iluministas antes dele haviam excluído da legalidade geral) à autonomia moral da sociedade. Ele reivindica para a sociedade a vontade una e incondicional, então atribuída à decisão soberana do soberano absoluto. O resultado disto é a *volonté générale*, a vontade geral absoluta, que estabelece, para si mesma, a lei. O soberano visível, o detentor de um poder condenado à corrupção, é destronado; mas a vontade geral, enquanto princípio de decisão soberana, é preservada e transferida para uma sociedade que, enquanto tal, não dispõe dessa vontade. Pois a soma de vontades individuais não produz uma vontade geral, assim como a soma de interesses particulares não resulta em um interesse geral.[109] A vontade geral é a emanação de uma totalidade, a expressão de uma nação que só se constitui enquanto tal pela própria vontade geral. O paradoxo lógico de Hobbes, segundo o qual o Estado repousa em um contrato mas continua a existir como construção autônoma, pôde realizar-se politicamente na medida em que retirou a vontade soberana do soberano, representante do Estado. O paradoxo de Rousseau, porém, segundo o qual a nação tem uma vontade geral que faz dela uma nação, não pode realizar-se politicamente de maneira direta: libera uma vontade que, a princípio, não tem um executor. Como não pode ser delegada ou representada,[110] a vontade soberana desaparece no invisível. A identidade do Estado e da sociedade, da instância de decisão soberana e da totalidade dos cidadãos, está desde o início condenada a permanecer um mistério.

A vontade pura enquanto tal, em si mesma a meta de sua realização, é o verdadeiro soberano. Antecipa-se assim a metafísica da

revolução permanente. O resultado é o Estado total, que repousa na identidade fictícia da moral civil e da decisão soberana. Toda manifestação da vontade do todo é uma lei geral, pois só pode ambicionar o próprio todo.[111] A vontade geral, que é absoluta e não tolera exceção, reina sobre a nação. Soberana pelo simples fato de existir, é sempre — e totalmente[112] — o que deve ser. A vontade geral que não tolera exceção é a exceção pura e simples.

Assim, a soberania de Rousseau revela-se uma ditadura permanente.[113] É congênita da revolução permanente em que seu Estado se transformou. As funções da ditadura são realizadas por aquele que conseguir executar a vontade geral hipostasiada. Pressuposta como novo princípio político, a *volonté générale* transforma radicalmente o detentor deste princípio, isto é, a sociedade, que se torna um coletivo estatizado.[114] O coletivo surge da soma de indivíduos, mas só depois que estes absorveram o Estado que, a princípio, permitiu que se constituíssem como indivíduos políticos. A nação, o coletivo que é senhor de si mesmo, supõe uma vontade geral que se baseia em um coletivo criado antes. Ao explicar estas entidades uma pela outra, Rousseau consegue fazer com que a unidade postulada para as duas apareça como uma realidade coerente. Mas essa totalidade racional contém uma falha em que aparece a realidade pura e simples: o cidadão só adquire liberdade ao participar da vontade geral, mas, como homem, não sabe jamais quando ele mesmo, internamente, coincide com a vontade geral. Os indivíduos podem enganar-se; a *volonté générale*, jamais.[115] Assim, a totalidade racional do coletivo e da sua *volonté générale* impõe uma correção permanente da realidade, isto é, dos indivíduos que ainda não foram integrados ao coletivo.[116] Esta correção da realidade é a tarefa da ditadura.

A ditadura distingue-se do Absolutismo na medida em que deve abarcar o foro interior privado que Hobbes havia excluído do Estado. O Estado absolutista sucumbe à seqüela remanescente da guerra civil religiosa que agora, em uma situação modificada, desencadeará mais uma vez a revolução. O povo, incapaz em sua maioria de reconhecer sua verdadeira vontade,[117] precisa de *"guides"*, de chefes. O chefe não reina em virtude de uma decisão

pessoal, mas porque, em relação à vontade geral hipostasiada, é mais esclarecido que a soma dos indivíduos. A tarefa do chefe é criar a identidade fictícia entre moral e política. O povo quer sempre o bem, mas não o conhece: *"Le peuple veut le bien qu'il ne voit pas"*. Para mostrar-lhe o bom caminho é preciso — bem no espírito das lojas maçônicas — mais do que a autoridade absolutista, que só abrange o exterior. "A autoridade mais absoluta é aquela que penetra no interior do homem."[118] É preciso guiar não somente as ações, mas sobretudo as convicções. Uma vez que a autoridade da vontade do príncipe é substituída pela vontade geral, é preciso impor a unidade do interior e do exterior. "É nas vontades, mais ainda que nas ações, que ele [o verdadeiro estadista] alarga seu império respeitável."[119] O postulado inicial do coletivo — e precisamente aí se revela seu caráter fictício — precisa ser realizado pela adesão dos indivíduos. O terror é seu caminho; a ideologia, seu modo. O "maquiavelismo" dos soberanos absolutos, que repousava na separação da moral e da política, era uma emanação do comportamento soberano liberado por esta mesma separação — os príncipes também podiam dispor de outro modo. Mas o chefe da democracia de Rousseau é coagido a uma ideologização permanente, a fim de impor a unidade fictícia da convicção e da ação. O chefe deve mostrar constantemente o caminho ao povo, que não conhece a sua verdadeira vontade; deve fazê-lo ver as coisas como elas são — ou como devem lhe parecer.[120] O reino da convicção, da opinião pública, esperado por tanto tempo, só se realiza na medida em que se estabelece a cada momento o que deve ser considerado bom em matéria de convicção. Depois que o Iluminismo suprimiu toda diferença entre interior e exterior e revelou todos os *arcana*, a opinião pública tornou-se ideologia. A convicção reina na medida em que é fabricada. Rousseau estatizou a censura moral, o censor público tornou-se o ideólogo chefe.[121]

Em Rousseau, fica claro que o segredo do Iluminismo — a dissimulação do seu poder — tornou-se o princípio da política. O poder do Iluminismo, que se desenvolveu de maneira invisível e secreta, sucumbiu à própria camuflagem. Mesmo tendo alcan-

çado o poder, e precisamente nesse estágio, a opinião pública oculta o soberano. A tarefa mais importante do novo legislador, da qual todo o resto depende, consiste em substituir a autoridade pelo poder da opinião pública. O chefe só se ocupa desta tarefa em segredo.[122] Sua mais alta realização reside na habilidade de ocultar seu poder e conduzir o povo tão pacificamente como se o Estado não precisasse de condução. "É certo, pelo menos, que o maior talento dos líderes é disfarçar seu poder para torná-lo menos odioso, e conduzir o Estado tão pacificamente que ele não pareça necessitar de condutores."[123] O Iluminismo só reina na medida em que obscurece sua própria autoridade. A identidade postulada entre liberdade moral e coerção política, com a qual Rousseau esperava eliminar os males do sistema absolutista, revela-se a ditadura ideológica da virtude, cuja autoridade desaparece sob a máscara da vontade geral. A suposta identidade do homem e do cidadão revela-se como o processo de uma identificação compulsória. O soberano sempre já é o que deve ser. Todos acreditam saber o que ele deve ser, mas, por isso mesmo, ninguém sabe quem ele é. O súdito transforma-se em cidadão, mas Rousseau de modo algum eliminou a diferença entre homem e cidadão, pois todo homem vive na má consciência em relação ao que ele é verdadeiramente enquanto cidadão. A "vontade geral" tem sempre razão e, enquanto tal, está sempre espreitando a vida privada do cidadão soberano, por sobre seus ombros. Os homens, na condição de cidadãos, dispõem aparentemente da vontade geral; mas, na realidade, quem dispõe dela são os chefes, que sabem como ocultar seu verdadeiro poder mediante a pressão para a conformidade. A moral do cidadão e a política do Estado estão longe de ser congruentes, de modo que a ilusão ideológica que afirma a identidade de ambas ameaça constantemente se desfazer. Para preservar a ilusão como realidade, perpetuam-se os meios da identificação: o terror e a ideologia, isto é, a ditadura, o estado de exceção. O soberano sempre já é o que ele deve ser.

Ao levar os veredictos até então proferidos mais a sério do que os próprios juízes morais, Rousseau desenvolveu de maneira conseqüente todos os elementos da revolução permanente que,

desde 1789, determinaram a crise, agindo com força variável, mas crescente. Ele perpetuou os conceitos que se superavam constantemente enquanto preconceitos. Uma vez estabelecida a possibilidade de pensar e desejar uma vontade geral que estava sempre fundada em seu próprio direito, impõem-se o terror e a ideologia, as armas da ditadura, para corrigir uma realidade perturbadora. Assim, elevou-se a princípio político o método da crítica progressista, que consiste em considerar o que é exigido pela razão — diante da qual o presente desaparece — como se fosse a realidade verdadeira. Emitem-se constantemente notas promissórias, a descoberto, contra o futuro. Em busca da ficção de uma realidade planejada racionalmente, a revolução avançará de tal modo que produzirá a ditadura para honrar suas promissórias.

Nesse sentido, Rousseau é o primeiro executor do Iluminismo a ter uma ascendência sobre a nova geração às vésperas da revolução. De ficções polêmicas, fez uma realidade política; e o fato de que esta impostura velada lhe tenha escapado atesta a força da utopia, que se propaga, precisamente, no momento em que se entende como política.

Isso também se comprova no conceito de crise, tal como o entendeu Rousseau. Não presumiu a crise a partir de sua visão de um Estado perfeito; reconheceu-a somente na condição de crítico e juiz do *status quo*. Dada a concepção, então predominante, de Estado como corpo, não era algo remoto aplicar a linguagem médica da crise ao domínio da política. Mas Rousseau foi o primeiro a aplicar publicamente o termo ao grande corpo político, ao *"corps politique"*.[124] Com a derrubada da autoridade estabelecida não desmorona apenas a autoridade do momento — "o grande torna-se pequeno, o rico torna-se pobre, o Monarca torna-se súdito"[125] —, mas a própria ordem política também se desagrega. A crise é o estado de ausência de autoridade, o estado de anarquia.[126] O *"état de crise"* tem para Rousseau um sentido político: implica *la crise de l'État.*

O conceito de crise, portanto, compreende uma unidade dos eventos e não deixa espaço para divisões dualistas que deixam um domínio extra-estatal intocado. Mas o conceito de crise, vincula-

do por Rousseau ao sentido de anarquia política, a crise como ruptura de toda ordem, como desmoronamento de todo regime de propriedade, ligada a convulsões e agitações imprevisíveis — ou seja, a crise como crise política do Estado como um todo —, não representava de modo algum a forma como se exprimia a consciência burguesa dessa mesma crise. Ao contrário, a consciência pré-revolucionária da crise se alimenta da forma específica de crítica política feita pela burguesia ao Estado absolutista. Isso também fica claro quando se observa como Rousseau chegou ao seu prognóstico de crise, isto é, como ele compreendeu e formulou o conceito de uma crise política.

Antes de profetizar o retorno dos Estados ao estado de natureza presente em sua origem — para usar uma expressão de Hobbes —, Rousseau alude expressamente ao medo da morte que, como em Hobbes, domina o homem. A natureza, diz, compele o homem a usar todos os meios à sua disposição para escapar da morte.[127] Deste mandamento natural, que se origina do medo da morte, Rousseau não deduz, como Hobbes, o dever de se refugiar no Estado. Ao contrário, afirma que a ameaça mortal vem do próprio Estado.[128]

Rousseau levou ao extremo a revalorização do estado de natureza, realizada sob a proteção da ordem pública;[129] para ele, o estado de natureza não é mais uma guerra civil, mas o reino da virtude e da inocência, ao qual confronta polemicamente não somente o Estado mas também a sociedade: "Se há no mundo um Estado miserável onde ninguém pode viver sem fazer o mal, e onde os cidadãos são desonestos por necessidade, não é o malfeitor que se deve enforcar, mas aquele que o forçou a vir a sê-lo."[130]

Do reino da natureza, pelo qual conduziu até então Émile, Rousseau conclui, dialeticamente, a desumanidade do Estado estabelecido. Do ponto de vista da inocência moral, revela-se que é precisamente este Estado que impede o homem de exercer sua virtude natural, que o impede de "viver". Isto quer dizer, polemicamente, que o Estado o obriga a empregar todos os meios para conservar sua vida e, por isso, derrubar a autoridade imoral.

O dualismo puramente moral é abandonado e transformado em dualismo político. A oposição ao Estado não decorre mais de uma relação indireta. A sociedade esclarecida sentia a autoridade como imoral, mas achava que ela mesma estava em seu direito. Rousseau vai mais longe: a autoridade não é somente imoral, mas também força a sociedade, o homem, a ser imoral. O Estado estabelecido corrompe o homem. Sendo assim, Rousseau só pode exigir a derrubada dos Estados. Fez exatamente o contrário do que buscava: como executor do Iluminismo, acabou sucumbindo à sua hipocrisia.

Rousseau evoca a imagem do homem natural, espontâneo — e enquanto tal, moral —, diante da qual a sociedade existente e o Estado estabelecido desmoronam. Esta visão utópica do *"homme isolé"*, possuído pela inocência de sua origem fora do Estado, é o fio condutor fictício a partir do qual Rousseau elabora seu prognóstico. Ainda que ele tenha concebido o conceito de crise de maneira estritamente política, o tom e o andamento da sua profecia evocam a execução de um juízo moral. Senhores e servos são iguais. Na crise, os homens retornam a suas origens, são colocados à prova interna e externamente, e somente o homem verdadeiro e virtuoso, o homem que trabalha, sairá vitorioso.[131] A partir do *"état d'homme"* inocente, Rousseau invocou como uma crise moral a crise política do Estado, contra a qual sempre advertiu nos seus escritos sobre seu tempo.[132] Expressou assim aquilo que os seus contemporâneos compreendiam e, finalmente, queriam ouvir.

O termo crise, em seu sentido provocador, só apareceu efetivamente no momento em que se exigiu que o juízo constantemente proferido pelos iluministas fosse executado, em virtude dos postulados políticos que anunciava. Na França, por volta de 1770, dialeticamente instigado pela monopolização do poder nas mãos do soberano absoluto, o comportamento apolítico — isto é, indiretamente político — da nova elite em relação ao Estado passa ao estágio de uma consciência política autônoma.[133] À vinculação teórica da autoridade soberana aos interesses da sociedade acrescenta-se, cada vez mais, a vontade de vincular efetiva-

mente a autoridade política — mediante os parlamentos ou sob a forma de uma constituição — às leis que a sociedade descobre e anuncia. Com seus postulados, a nova elite ingressa no campo do conflito político com o Estado estabelecido. A posição moral que assegurava a superioridade e a inocência interior não foi de modo algum abandonada, mas, pelo contrário, ainda mais reforçada. Acentua-se a disjunção polêmica entre, de um lado, um reino naturalmente bom e, de outro, a política existente, declarada — mediante esta separação — como domínio da pura violência. Ela serve para assegurar a inocência do ataque. Até esse momento, segundo uma obra de 1780,[134] as forças teriam se mantido em equilíbrio na França — a burguesia já se compreendia como um fator político independente —, e a "ação da força e a reação das vontades" constituíam um "equilíbrio de poder". Com a consciência de uma paridade política, a nova sociedade confronta o Ancien Régime e, deste modo, a vontade burguesa continua a ocultar sua agressividade, sob a necessidade e a inocência de uma mera reação. O fermento revolucionário da ideologia burguesa reside precisamente no fato de ela se compreender como mera reação. Pois a inocência — e aqui se manifesta a influência de Rousseau, que se somou aos filósofos do progresso e trouxe as forças do coração e do sentimento para o debate político —, a inocência impõe a revolução. Para Rousseau, a ameaça da guerra civil não vem dos descontentes ou dos filósofos iluministas: ela aparece no personagem do homem virtuoso. Seu juízo moral não se restringe mais ao domínio do descomprometimento político, mas o obriga a realizá-lo. "Pois a virtude se exaspera e se indigna a ponto de chegar à atrocidade. Catão e Brutus eram virtuosos; só tiveram que escolher entre dois grandes atentados, o suicídio ou a morte de César."[135]

A sociedade ergue-se não somente para se conservar a si mesma como juiz moral.[136] Para poder continuar a existir, vê-se obrigada a executar sua sentença. Suicídio ou morte do senhor, eis a escolha. Assim o dualismo moral se acentuou, em seus postulados, em uma questão decisiva. As categorias polarizadas são aplicadas à situação política e, na medida em que a determinam,

criam uma situação de "ou isso ou aquilo", uma situação sem saída. A crise é determinada pelo dualismo político. Em que medida é este o caso, mostra-se nos prognósticos que a burguesia faz de um futuro incerto.

Os prognósticos da burguesia dão testemunho da realidade da crise mas, ao mesmo tempo, fixam a sua natureza. Os espíritos se exaltaram, escreve Diderot[137] à Princesa Daschkoff em São Petersburgo, quando Luís XV cassou o Parlamento de Paris em 1771 e parecia eliminar o que restava de uma proteção jurídica contra o poder arbitrário. O fogo se espalhou, ele continua, e os princípios da liberdade e da independência, até então ocultos no coração dos homens pensantes, estabeleceram-se de modo aberto e desvelado. Ele lança seu olhar sobre o tempo passado; o espírito do século é o da liberdade e, de agora em diante, é impossível deter sua ofensiva: "Uma vez que os homens ousem atacar a barreira mais portentosa que existe, e a mais respeitada, é impossível que se detenham. A partir do momento em que dirigem olhares ameaçadores à majestade do céu, não faltará, depois disso, o momento em que os dirigirão contra a soberania da Terra."[138]

O processo seguido até então pelo Iluminismo, quer dizer, pela crítica ao Estado e à Igreja — que constituíram o duplo adversário contra o qual a autoconsciência da burguesia se desenvolveu[139] — ameaça agora, aberta e cruamente, a soberania estabelecida. Com a ameaça à soberania do príncipe, reconhece-se a crise política. "Esta é a nossa situação atual, e quem poderá dizer para onde isto nos levará?" A certeza dá lugar à insegurança, e a situação crítica invoca a questão do futuro. Diderot conhece a resposta, e sua resposta é unívoca. Mas ela é também dualista, e é na dualidade que reside o seu caráter unívoco: "Beiramos uma crise que levará à escravidão ou à liberdade."[140] O *"pour et contre"* do processo crítico torna-se, desde que o Estado foi envolvido, o "ou isso ou aquilo" de uma crise que inevitavelmente força uma decisão política.

Para Diderot, a crise não é somente um período sem autoridade, um período de anarquia;[141] pois ao longo da crise política já se formula um prognóstico dualista de escolhas[142] que ante-

cipa o seu possível fim. O resultado da crise é a liberdade ou a escravidão, ou seja, o fim da crise corresponde ao entendimento que uma época tinha de si mesma, do qual também se origina o prognóstico. A visão da crise como anarquia, como estado de insegurança e mesmo como guerra civil certamente faz parte do prognóstico, mas a natureza da crise é determinada a partir de seu fim. De fato, ela é somente o fim do processo crítico que a sociedade, separada do Estado, moveu contra este Estado. A crise transforma-se em um tribunal moral cujas leis estão escritas nos corações dos críticos burgueses.[143] O início da crise não acarreta apenas um período de insegurança, cujo fim — como em Rousseau — seria imprevisível; a crise é, ao contrário, um momento transitório, cujo desenlace já está inscrito nas categorias da crítica burguesa. A distinção crítica entre a inocência moral e a autoridade transformada em violência imoral determina a decisão política. Em Diderot fica aparentemente em aberto como e em favor de quem ela ocorre, mas quando ela ocorrer — e certamente ocorrerá — só haverá duas possibilidades: o despotismo ou a liberdade. O auto-entendimento moral, politicamente indireto, da nova elite, que até aqui determinou a crítica, também determinou, desde que essa elite se empenhou em confrontar diretamente o Estado, o fim da crise. Os dilemas dualistas e as incitações para que se decidisse radicalmente entre escravidão e liberdade são inúmeros; mas raramente se menciona o fato político da crise — da crise como guerra civil — ligado a esses dilemas e incitações.[144]

A consciência que a burguesia esclarecida tem da crise, determinada pela crítica política, reside nesta ambivalência: por um lado, afronta-se o Estado, não mais de maneira indireta mas direta, para incitar um conflito dentro deste mesmo Estado; por outro, continua-se a conceber esse processo político como um tribunal moral, cuja decisão, de um modo ou de outro, antecipa o seu resultado político.

Se, para a crítica rigorosa, a existência da soberania estabelecida havia se tornado um crime, para o cidadão, artesão da queda desta soberania, a crise só poderia ser um tribunal. Até esse

momento, por exemplo, o Abbé Raynal afirma que o equilíbrio reinante "impediu as explosões e as violências de que resultam a tirania ou a liberdade do povo".[145] Mas, de agora em diante, escreve em 1780, os déspotas não podem mais contar com a impunidade eterna, pois a sociedade e as leis iriam vingar-se deles: "Assim, quando a sociedade e as leis vingam-se dos crimes particulares, o homem de bem espera que a punição dos culpados possa prevenir novos crimes."[146] O prognóstico dualista de escolhas, em que se exprime a incerteza da ameaça de uma guerra civil, evidencia-se como um prognóstico determinista, que, à semelhança de um ultimato, antecipa a execução do juízo moral proferido sobre o mundo antigo. O fim da crise reside no castigo dos criminosos. A guerra civil é invocada no presente, exatamente à medida que seu decurso é compreendido como o exercício de uma jurisdição moral.

As interpretações dualistas que os *"philosophes"* concederam à crise, seus prognósticos que culminavam em um "ou isso ou aquilo", são a aplicação, à história, de categorias forenses da consciência esclarecida, isto é, a aplicação de juízos rigorosos pronunciados por uma justiça moral. A crise torna-se um processo moral. Deste modo, o caráter problemático da situação crítica foi eliminado; a crise foi velada e, assim, agravada. O encobrimento da crise como crise política é seu agravamento, precisamente por permanecer encoberta ao agravar-se. A crise do século XVIII reside de tal modo nas categorias dualistas — que aparentemente eliminaram a esfera política —, que se pode dizer que ela provém da dialética da moral e da política. Ao mesmo tempo, ela é esta dialética. Em outras palavras, a crise só existiu enquanto tal porque seu caráter político permaneceu encoberto.

Dissimular esse encobrimento era a função histórica da filosofia utópica da história. Ela produz um agravamento, por assim dizer, adicional da crise, pois fornece a evidência de que a decisão pendente deve ser efetivamente tomada no sentido de um juízo moral. Ela dá provas do caráter inexorável da história, com o qual os cidadãos se identificam para executar seu juízo moral, em aliança com a história concebida de maneira histórico-filosófica.

A filosofia da história faz com que os cidadãos tenham elã e segurança para provocar a crise como um tribunal moral.

Para tornar isso mais claro, passemos a palavra a um homem que teve enorme influência nos dois decências antes da Revolução: o Abbé Raynal.[147] Raynal foi um autêntico profeta da crise em um duplo sentido: da crise como ameaça de uma guerra civil e da crise como tribunal moral. Ele a invoca com a certeza histórico-filosófica de que ela transcorrerá de acordo com seu prognóstico determinista. "Era como se eu houvesse conversado com a Providência Divina", observou Frederico o Grande a respeito de Raynal, após uma conversa cuja ironia escapou completamente ao refugiado, perseguido pela polícia francesa.[148] Raynal era um típico *"philosophe de l'histoire"* que dificilmente teve uma idéia original. Mas, como assíduo freqüentador dos salões parisienses, compilou com zelo as idéias que neles circulavam.[149] Precisamente enquanto obra coletiva dos principais representantes da república das letras, seu *opus* é um termômetro para a filosofia da história que reinava em toda parte. Em seus desejos privados e em suas esperanças, Raynal era progressista e moderado, defendia uma transformação sólida e lenta das circunstâncias vigentes e tinha por objetivo uma constituição "temperada".[150] Em sua teoria política, no entanto, já se encontrava no terreno de Rousseau, advogava em favor de uma soberania indivisa do povo[151] e, apesar de ser membro do clero, anunciava a religião natural do coração.[152] Por fim, como homem virtuoso, *"inquisitiv"*, como o chamavam seus amigos, elevou-se à condição de juiz moral, dividindo o mundo em duas partes para submetê-las ao seu juízo. "Trata-se, antes de mais nada, de sermos verdadeiros e não trairmos a consciência pura e íntegra que rege nossos escritos e nos dita todos os nossos juízos."[153] Em Raynal, torna-se nítida a passagem da jurisdição moral para a garantia histórico-filosófica. O juízo sobre o despotismo, que era proferido a partir da posição moral, ganha nele a grandeza de um Juízo Final.[154]

Em 1770, ele publicou pela primeira vez e de maneira ainda anônima a sua *Histoire philosophique et politique des établisse-*

ments et du commerce des Européens dans les deux Indes. Trata-se de uma elaboração histórico-filosófica da crise política. O impulso que determinou esta obra nasceu da situação crítica. "Tudo mudou e deve continuar a mudar", escreveu Raynal.[155] "Mas as revoluções passadas e as que deverão seguir-se, terão elas sido e poderão ser úteis à natureza humana?" Esta é uma pergunta dos salões parisienses, uma pergunta da crise. Indaga-se sobre a "utilidade" da revolução, e a resposta é dada pela história. Mas a história é concebida a partir das categorias da crítica moral.

Raynal escreve a história de dois mundos, o antigo e o novo. O reino inocente e natural do selvagem transoceânico, até este momento o grande reservatório de uma crítica indireta do despotismo,[156] passa a fazer parte do jogo histórico da nova sociedade. Raynal não fala diretamente do Estado francês nem dos seus adversários "naturais", instruídos pela imagem ideal do *"bon sauvage"*, mas descreve a história de dois continentes para tratar indiretamente do *"état actuel de l'Europe"*.[157] No curso da história econômica e colonial dos Estados europeus de além-mar, a história mundial transforma-se em um juízo final. A inocência natural do outro lado do Atlântico e a tirania do lado de cá opõem-se como dois reinos maniqueístas, "separados por um imenso mar".[158]

Com o descobrimento do Novo Mundo inicia-se um enorme processo que envolve a América e a Europa. O decurso histórico desse processo segue inteiramente o esquema que até agora orientou a crítica política indireta. A oposição polêmica entre a inocência moral e o despotismo imoral define-se geograficamente e projeta-se sobre o passado para encaminhar-se, por uma necessidade histórica — isto é, moral —, a uma decisão definitiva. Oprimido e explorado, virtuoso e dotado de direitos originais, o Novo Mundo trabalha para desligar-se da tutela dos seus déspotas coloniais. A ascensão do Novo Mundo e o declínio do Velho Mundo despótico são um movimento único e interdependente. Os dois continentes, América e Europa, parecem os dois lados de uma balança; quando um sobe, o outro desce. O tempo da virada e da transformação chegou ao presente. A obra termina com uma

descrição do movimento de independência das colônias americanas e culmina com o prognóstico de sua liberdade definitiva.[159] Para contribuir com o movimento de independência, 25 mil exemplares da obra de Raynal foram distribuídos nas colônias americanas.[160] A resistência invencível dos colonos, ao mesmo tempo próximos da natureza e esclarecidos, os libertará do jugo dos déspotas de além-mar. "Forçados a optar entre a escravidão e a guerra",[161] tomarão as armas, e a inocência americana certamente vencerá. A futura independência política dos colonos virtuosos será o fim de um processo considerado como histórico, mas dotado de uma dimensão moral, que opôs o Velho e o Novo Mundo. A separação entre América e Europa forma um desvio geograficamente evidente, pelo qual a separação crítica da moral e da política conduzirá à vitória da nova sociedade.

Todos os fatos históricos e geográficos ganham sentido e coesão interna graças ao fermento histórico-filosófico que impregna essa obra. O caminho de Raynal para tornar visível o estado de decisão latente em que se encontrava a França continua a ser um caminho indireto. Ele se serve de dois desvios: um desvio pelo globo e outro pela história. Trata-se do desvio da filosofia da história, que ele segue para entender a crise presente e também para evocá-la.[162]

O último capítulo, que Raynal redigiu em 1770, é uma descrição indireta da situação francesa e, ao mesmo tempo, uma exortação para imitar o movimento americano. Em cada frase ele conduz o leitor pelas colônias ultramarinas e pela nova sociedade ideal na França, alternadamente. Ao descrever a relação com a metrópole Londres, refere-se à Corte francesa.

A brutalidade da legislação fiscal estabelecida pelo Parlamento inglês (e pela Corte francesa) produziu nos estados americanos uma exemplar "resistência indireta e passiva"[163] dos colonos inocentes. Eles são punidos sem terem cometido crime algum, e continuarão a sê-lo enquanto não se impuserem por si mesmos — o mesmo objetivo dos cidadãos franceses.[164] A diferença entre o Ancien Régime e a nova sociedade é arrancada da verticalidade social e camuflada geograficamente. O dualismo

moral que até agora guiou a crítica estende-se à diferença atlântica entre o Velho e o Novo Mundo. Essa diferença torna-se o sinal histórico da crise que exige uma mudança definitiva. Ao codificar a construção de uma história global, Raynal conjura o declínio do Velho Mundo.

A vitória da nova sociedade sobre o despotismo é moralmente tão certa quanto a distância, insuperável, que separa a América e a Europa. "Ai de nós! ... Os crimes dos reis e os infortúnios dos povos chegarão mesmo a tornar universal essa catástrofe fatal que tem que separar um mundo do outro. A mina é preparada sob os alicerces de nossos impérios instáveis; a matéria de sua ruína é moldada e acumulada a partir dos restos de nossas leis, do choque e da fermentação de nossas opiniões, da derrubada de nossos direitos que respondiam por nossa coragem ... do ódio perenemente irreconciliável entre homens fracos, que possuem todas as riquezas, e homens robustos, até virtuosos, que nada mais têm a perder senão suas vidas."[165]

Dois mundos se separam. Se é possível mostrar na polaridade geográfica o dualismo moral, ele é igualmente intransponível no mundo social. Na França ou na América há somente duas classes: ricos e pobres, proprietários e despossuídos, "ou seja, senhores e escravos".[166] De acordo com a concepção dualista dos burgueses abastados mas sem poder político, as classes sociais são envolvidas na crise que, como na América, permite a vitória daqueles que pertencem ao grupo dos virtuosos que não governam. As oposições são tão intransponíveis quanto o Atlântico, que separa a virtude e o vício. "É inútil ... estabelecer um tratado de paz entre essas duas condições."[167] Apaziguar ou eliminar a tensão seria um erro crasso; ela será eliminada por uma decisão radical.

Na situação concreta, o tribunal moral que Raynal invoca indiretamente, usando o desvio de uma filosofia da história global, é a guerra civil. Quanto a isso, ele não deixa dúvidas. "Resguardemo-nos, de fato, de confundir a resistência que as colônias inglesas deveriam opor a sua metrópole com a fúria de um povo rebelado contra seus soberanos pelos excessos de uma longa opressão. Uma vez que o escravo do despotismo tenha rompido

seus grilhões, tenha entregue seu destino à decisão da espada, ele será obrigado a massacrar seu tirano, a exterminar sua raça e sua posteridade, e a mudar a forma de governo da qual terá sido vítima durante séculos. Se ele ousasse menos, seria punido, mais cedo ou mais tarde, por ter tido apenas meia coragem."[168]

Progressista e otimista, Raynal legitimou abertamente a guerra civil, que esperava poder evitar ao reduzir a situação vigente a duas oposições extremas. "As facções extremistas e os meios violentos" — em si mesmos, não justificados — justificam-se pela imoralidade do soberano.[169] O dualismo moral, que até então havia guiado a tomada indireta do poder e permitido uma crítica soberana no âmbito do Estado estabelecido, passa automaticamente a justificar a guerra civil, no momento em que a virtude quer entrar no campo político da ação. A guerra civil é um acontecimento inocente. Conduz, de fato, à violência e a mortes, mas sua natureza é determinada pela crítica política. A condenação moral do Estado, sua identificação, a partir da divisão dualista da realidade, com a pura violência e sua caracterização como escravizante fazem com que a sublevação contra o soberano se transforme em um tribunal moral. Para o Estado, a guerra civil é uma crise; para o "cidadão", é um tribunal. A inocência política de uma filosofia da história que invoca a crise não como guerra civil, mas faz da guerra civil um tribunal moral, constrói a garantia interna de que a crise encontraria um fim favorável, apesar do estado de insegurança que ameaçava instaurar-se.

O decurso da revolução profetizada por Raynal logo receberia a confirmação desejada nos eventos históricos da América. Thomas Paine cobriu os acontecimentos de 1776 a 1783 em seus comentários jornalísticos, defendendo com extrema agressividade a posição da liberdade. Deu ao seu jornal o nome *The Crisis*. Com a segurança instintiva de um divulgador propagandístico — o que Raynal, a seu modo, também era na França[170] — conferiu a esta palavra um duplo sentido: o da guerra civil e o da instalação de um tribunal moral. Assim como os dois continentes se separaram, a crise certamente conduziria à vitória da inocência e da liberdade. Com a Guerra de Independência, começa o período em

que o vício e a virtude se separam, porque o coração dos homens é posto à prova. "Estes são tempos que testam a alma humana."[171] Para Paine, a guerra civil entre os colonos e as tropas da ilha-mãe era uma crise moral. Em 1783, com o fim da guerra, a decisão havia recaído em favor da moral: a tirania — difícil de vencer como o inferno[172] — havia sido derrubada, "e a maior e mais completa revolução conhecida pelo mundo consumou-se de maneira gloriosa e afortunada."[173]

Com a Guerra de Independência dos Estados Unidos da América, a certeza moral de que o fim da crise já estava encerrado na distinção crítica entre moral e imoralidade tornou-se, para os militantes burgueses, um fato histórico e uma verdade política. Mesmo que se recorresse à violência, a vitória iria coroar a inocência: "Quanto mais árdua a luta, mais gloriosa a vitória."[174] O fim do conflito bélico estava determinado de antemão pela posição moral inicial. Assim, a guerra civil era justificada pelo seu resultado final, moralmente correto.[175] O exemplo americano dava esta lição.

A exacerbação mundial das antíteses polêmicas, que Raynal realizou em sua expansão histórica e global do dualismo moral, ganhou uma sólida corroboração histórica e geográfica com a *Guerra de Independência dos Estados Unidos*. Em sua obra, que já contava com 54 reedições e era devorada avidamente pelo público francês,[176] Raynal retomou as passagens mais revolucionários dos comentários de Payne. As categorias maniqueístas do Velho e do Novo Mundo, bem como a pressão a elas ligada para provocar uma decisão definitiva, tornaram-se virulentas também na França. O segredo, há tanto tempo oculto, finalmente veio à luz. "Sua causa é a do gênero humano inteiro: ela se transforma na nossa."[177] Após o exemplo americano, pode-se muito bem esperar que a crise venha, de fato, transcorrer como um processo moral.[178] Pela glorificação da ascensão americana, a guerra civil iminente na França, perfeitamente reconhecida por Raynal, recebeu a consagração de uma necessidade transcendente e, ao mesmo tempo, transoceânica.[179] O conflito armado entre o Ancien Régime e a nova sociedade permanecia guarnecido, em boas

mãos, em uma filosofia da história global que culminava necessariamente na crise de dois mundos.

"São úteis as revoluções?" Esta pergunta crítica sobre a situação foi respondida por Raynal, indiretamente, pela filosofia da história. A crítica política indireta, que se referia desde o início a um futuro utópico, encontrou sua realização aparente em uma filosofia da história que assegurava a execução dos veredictos burgueses. A certeza progressista da vitória e as visões escatológicas do juízo final não se excluíam, mas, antes, fundavam-se igualmente na certeza apolítica dos veredictos burgueses. Estes são projetados no futuro e, para os homens esclarecidos, determinam o desenvolvimento, a natureza e o fim da crise. O futuro parece ter sido alcançado. Pela distinção crítica entre as leis e a autoridade vigente, condenava-se o Estado estabelecido, e a decisão que a crise forçosamente deveria acarretar equivalia a uma execução do veredicto moral emitido pelos cidadãos. "O espírito de justiça", diz Raynal, "é o que se compraz em compensar os infortúnios passados por uma felicidade futura."[180] A aplicação drástica da antítese da moral e da política aos continentes americano e europeu corroborava ainda mais a certeza utópica. Ultramar e futuro são, para Raynal, um espaço fictício que garantia indiretamente a vitória da moral. Assim, graças à filosofia da história, a crise estava superada. Mas, precisamente nesta superação residia seu agravamento. A história colonial de Raynal, em que se reconheceu a ameaça de uma guerra civil, era também uma invocação à revolução assegurada pela filosofia da história. A crise e a filosofia da história revelam-se um fenômeno complementar e internamente ligado. A conexão interna de ambas reside no processo crítico que a burguesia moveu contra o Estado. Da crítica origina-se a filosofia da história, e ela é a precursora da crise. A especificidade da crise, reconhecida mas também não reconhecida pelos cidadãos, desejada mas também não desejada, repousa na ambivalência do Iluminismo, que se ofusca politicamente na medida em que executa o processo de desmascaramento. A incerteza da crise é idêntica à certeza do planejamento da história utópica. Uma provoca a outra, e vice-versa, e as duas juntas per-

petuam desde então o processo que a inteligência burguesa despercebidamente abriu contra o Estado absolutista.

A utopia burguesa é o "filho natural" da soberania absolutista. Deste modo, o Estado sucumbiu às suas próprias condições. Como resposta à desagregação do cristianismo católico, o Estado era um sistema formal que devia conscientemente excluir o homem como homem, se quisesse preservar sua forma. No súdito, a condição de homem foi privatizada. Para preservar sua soberania, o Estado absolutista teve que criar um espaço de indiferença, para além da religião e da política, que protegesse o homem das atrocidades da guerra civil e lhe permitisse cuidar tranqüilamente dos seus afazeres. O homem desintegrado, súdito, associa-se — de início, no seio da elite intelectual — na sociedade civil e tenta encontrar uma pátria num domínio apolítico e a-religioso. Ele a encontra na moral, que é o produto da religião confinada ao espaço privado. O campo de ação da moral é o mundo uno e sem fronteiras.

O sistema absolutista de Estado sucumbiu ao assalto indireto de uma sociedade que invocava uma moral universal, a partir da qual — sob a aparência de não tocar politicamente no sistema absolutista — este sistema foi destruído, forçosamente, desde o seu interior. A concentração de poder nas mãos do soberano absoluto possibilitou a formação de uma sociedade politicamente protegida, mas que o Absolutismo, como sistema político, não era mais capaz de integrar. O Estado, produto condicionado pelo período das guerras religiosas e cuja formalização havia mediado os antagonismos confessionais, tornou-se vítima de sua evidência histórica.

A desagregação do Absolutismo cumpriu-se em um processo impetuoso, em que a crítica burguesa traçou a história. As sentenças do foro interior moral reconhecem na realidade vigente apenas um ser imoral, cuja condenação era exigida, enquanto os próprios juízes morais não são capazes de executar sua sentença. Ao mesmo tempo, a nova elite desenvolveu a consciência de encarnar o ser verdadeiro, moral, o ser propriamente dito. A história é destituída de sua facticidade para colocar a moral burguesa

em seu pleno direito. Da maneira mais natural do mundo, os cidadãos apolíticos, alienados da historicidade, consideram que se deveria anular a história, pecado original da natureza. A partir de então, a história só pode ser concebida como filosofia da história, um processo da inocência que se deve realizar. Da crítica soberana nasce, de maneira aparentemente desimpedida, a soberania da sociedade. Na condição de autor, o intelectual burguês acreditava ser também criador de autoridade. A ameaça da guerra civil, cujo fim era imprevisível, já estava moralmente decidida para o burguês. A certeza da vitória, que residia precisamente na consciência extra e suprapolítica — a princípio, uma resposta ao Absolutismo — exacerbou-se em uma garantia utópica. Condenado a desempenhar um papel apolítico, o cidadão refugiou-se na utopia, que lhe conferiu segurança e poder. Ela era o poder político indireto por excelência, em cujo nome o Estado absolutista foi derrubado.

No *bellum omnium contra omnes* da república das letras, a moral sempre inventava novas razões para prevenir a ação soberana, para a qual não há um motivo, no sentido próprio do termo. Ela vivia trocando constantemente sua argumentação, pois não tinha, por natureza, acesso ao poder. Finalmente, teve que decapitar o monarca. Desesperada por não reconhecer a natureza do poder, refugia-se na violência pura. Usurpa o poder com a má consciência de um moralista para quem o sentido da história é tornar supérfluo o poder.

A utopia, como resposta ao Absolutismo, inaugura o processo dos tempos modernos, que há muito havia deixado sua situação inicial para trás. Mas a herança do Iluminismo ainda é onipresente.

A transformação da história em um processo forense provocou a crise, na medida em que o novo homem acreditava poder aplicar sua garantia moral à história e à política, ou seja, na medida em que era filósofo da história. A guerra civil, sob cuja lei vivemos até hoje, foi reconhecida, mas minimizada, por uma filosofia da história para a qual a decisão política pretendida não passava do fim previsível e inexorável de um processo suprapolítico e

moral. Mas, ao minimizá-la, agravava-se a crise. Concebido a partir de uma visão dualista do mundo, o postulado dos militantes burgueses — isto é, a moralização da política — se misturava de tal modo com o desencadeamento da guerra civil, que a "revolução" não foi vista como uma guerra civil, mas como o cumprimento de postulados morais. A dissimulação e o agravamento da crise são um único e mesmo processo. Na dissimulação reside o agravamento, e vice-versa.

A crítica iniciou esse processo. Ao permanecerem mantendo uma relação indireta com a política, excluída de maneira dualista, os juízes críticos ofuscaram o desafio e o risco das ações e decisões políticas, em que se concretizam, porém, todos os movimentos históricos. Que isso lhes tenha escapado foi uma ironia da história. O Iluminismo, forçado à camuflagem política, sucumbiu à sua própria mistificação. A nova elite vivia na evidência de uma legalidade moral, cujo sentido residia em apresentar uma antítese à política absolutista. A separação da moral e da política conduziu a crítica soberana e legitimou uma tomada indireta do poder, cujo significado político efetivo permaneceu encoberto para os atores, precisamente em virtude do seu auto-entendimento dualista. Obscurecer a compreensão desta dissimulação como dissimulação era a função histórica da filosofia da história. Ela é a hipocrisia da hipocrisia em que a crítica se havia degenerado. Realizou-se assim um salto qualitativo que impedia todos os participantes de compreender o seu próprio ofuscamento.

O anonimato político do Iluminismo cumpre-se na soberania da utopia. Desde então, o caráter problemático e a incerteza de todas as decisões históricas futuras parecem eliminados ou aparecem na má consciência daqueles que são suas vítimas. Pois a relação indireta com a política, a utopia — que, após a oposição secreta da sociedade ao soberano absoluto, veio dialeticamente à luz —, transformou-se nas mãos do homem dos tempos modernos em um capital sem provisão política. A conta foi apresentada pela primeira vez na Revolução Francesa.

NOTAS

PRIMEIRO CAPÍTULO

I

1. Sobre a gênese do Estado moderno, cf. Werner Näf, "Frühformen des 'modernen Staates' im Spätmittelalter" (*Historische Zeitschrift*, 171, 1951); *Die Epochen der Neueren Geschichte, Staat und Staatsgemeinschaft vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, especialmente I, 296ss. E, recentemente, a exposição de Fritz Hartung e Roland Mousnier, "Quelques problèmes concernant la monarchie absolue" (in *Storia Moderna, Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, IV, 1-55).
2. Cf. Werner Näf, *Die Epochen...*, I, 411ss.
3. Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne* (ed. alemã: *Die Krise des europäischen Geistes*, especialmente 108ss); Felix Rocquain, *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution, 1715-1789*, especialmente 1-34.
4. Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*; Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, ed. W. Hofer, Munique, 1957; Carl Schmitt, *Die Diktatur*, e suas discussões com Meinecke (*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, v. 56, 1926).
5. Montesquieu, *Esprit des lois*, livro III, cap. 5.
6. Cf. a advertência cifrada de Barclay ao rei francês (*Argenis*, 245): "*Caeterum cum virtutes ac vitia non plus ex merito aestimentur quam ex populari judicio, nihil mirum, si consuetudo et paccantium claritas, atque successus nobilitaverit hanc culpam. Quam si premi et eripi cupis, revocanda est paulatim ad suorum natalium vilitatem. Hic autem efficies, primum nominis veri dedecore; ut apud te perduellio, conjuratio, perfidia, nominetur; Non ut solet, magnitudo animi, prudentia, societas, publici boni cura*" ["Pois quando virtudes e vícios não são mais apreciados por causa do seu mérito, mas por causa da opinião popular, não é de admirar que o costume e o prestígio dos mais acomodados reabilitem esse equívoco. Se desejas ser pressionado e diminuído, deves paulatinamente invocar a vileza de origem deles. Se, entretanto, isso não surtir efeito, apela para a difamação do próprio nome, fazendo com que, de tua parte, sejam invocados o atentado, a conspiração, a perfídia, e não, como de hábito, a generosidade, a prudência, a conciliação e o zelo do bem público"].

7. Cf. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 5. ed., Stuttgart e Göttingen, 1957, v. II, 95, 107, 260ss.
8. Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas*, 516ss; Roman Schnur, "Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates" (manuscrito datilografado).
9. Bodin, *De rep. libri sex*, citado por Meinecke, ibid., 72. Cf. a respeito Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, e os dois artigos de K. Th. Buddeberg, "Descartes und der politische Absolutismus" e "Gott und Souverän".
10. Cf. Richard Garnett, "Barclay" (*Dict. of Nat. Biogr.*, Oxford, 1921-22).
11. Barclay, *Argenis*, 245: *"Aut illos in libertatem restitue, aut domesticam praesta quietem, propter quam libertatem reliquerunt"* ["Ou restitui-lhes a liberdade ou restabeleça a paz doméstica, em nome da qual renunciaram à liberdade"].
12. Cf. a respeito a opinião de contemporâneos, citados por G. Hanotaux, *Histoire du Cardinal de Richelieu*, e De Albertini, "Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus".
13. Comparar Barclay, *Argenis*, cap. 4 e 6, com Cardeal de Richelieu, *Testament politique*, parte I, cap. 5, 2; parte II, cap. 5 e 8.
14. Barclay, ibid.: *"Nam si rei non fuerunt sumptis armis, certe tu reus in quem illa sumpserunt"* ["Pois se não foram os réus que tomaram as armas, certamente tu serás o réu em nome de quem foram tomadas"].
15. Ibid., 261.
16. "Sabei que quase todos os homens estão reduzidos a este ponto: ou a estar em conflito com a consciência ou com as questões do século. Mas, posto que não há felicidade perfeita, os sábios, vendo a liberdade de seus pensamentos ser perseguida, refugiam-se nas entranhas do coração, e, quando vossos sábios não puderem unir-se às condições do momento, fugi desses esconderijos dos sábios, subjugando a vós mesmos as coisas de que sois o juiz, e aos outros as que competem aos julgamentos deles. Vossas ações externas podem ser julgadas por aqueles que dominam e, visto que eles têm conhecimento delas, não podeis impedir que essa parte seja de sua alçada, que eles exerçam sobre ela a recompensa e a punição, mas eles não podem condenar vossos pensamentos, contra os quais não podem mover nenhum processo. Digo essas coisas para vós e para mim, Senhor, para vos rogar que os combates de nossas consciências não saiam para o lado de fora; e, se a consciência pressiona para vir à luz, na impossibilidade de matá-la, é preciso ao menos adormecê-la" (Agrippe d'Aubigné, *La Confession du Sieur de Sancy*, in *Œuvres complètes*, II, 369ss).
17. De Sancy, da família de juristas dos Harley, converteu-se em 1597 e tornou-se superintendente das finanças. Como tal, fez todos os opor-

tunistas, que havia entre seus antigos correligionários, aceitarem o edito de Nantes (cf. A. Garnier, *Agrippe d'Aubigné et le Parti Protestant*, II, 255).

18. D'Aubigné, ibid.: "É fácil a razão disso: aqueles que morreram quiseram deixar sua consciência viver, e ela os matou."
19. Cf. Ranke, *Französiche Geschichte*, livro X, cap. 7 (*Meisterwerke*, parte 3, 147ss) e C. J. Burckhardt, *Richelieu, Der Aufstieg zur Macht*, 107, 242 e 512ss.
20. Cf., para esse parágrafo, Richelieu, *Testament politique*, v. II, c. 4: "É mais importante prevenir o futuro do que o presente." O objetivo de toda boa política seria antecipar-se aos males, em vez de deixar-se surpreender por eles.
21. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, sobretudo 273ss.
22. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, 1, § 2.
23. Clarendon reproduz os argumentos que fizeram Carlos I curvar-se para legalizar o processo do Parlamento contra Strafford: "Ter havido uma consciência privada e outra pública; de essa consciência pública, como rei, ser algo que ele não apenas não podia dispensar, mas que o obrigava a fazer aquilo que contrariava sua consciência privada como homem ... De um rei ter sido obrigado em sua consciência a se resignar e a resignar seu entendimento à orientação e à consciência de seu Parlamento." Clarendon acrescenta retrospectivamente: "Que era uma doutrina recém-aprovada por seus teólogos, e que lhes foi de grande serventia na busca de sua orientação futura" (Clarendon, *The History of the Rebellion and Civil Wars in England*, 6 v., Oxford, 1888, I, 321, 338ss).
24. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, c. 19; sobre a relação com a guerra civil religiosa, cf. c. 16 e *Ethica*, IV, 37.
25. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 362.

II

26. Por essa razão, a publicação de *De cive*, como todos sabem, antecedeu a Física e a Antropologia, que lhe seriam metodologicamente anteriores. Cf. *De cive*, Ep. ded. e pref., *Leviathan*, II, c. 18 *in fine*. Hobbes observa que só pôde publicar a terceira parte *"praesertim cum eam (partem) principiis propriis experientia cognitis innixam, praecedentibus indigere non viderem"* ["sobretudo porque aquela parte se apóia em princípios conhecidos, próprios da experiência, e não me parece carecer de precedente"]. Já seu primeiro estudo político, a tradução de Tucídides, foi publicado por Hobbes para que o exemplo da guerra civil grega servisse de advertência à ameaça de uma guerra civil. Saiu em 1628, no ano em que o Parlamento havia forçado o rei a dar a Petition of Rights.

27. Hobbes, *Behemoth...*, 1682 (ed. Tönnies, Londres, 1889, V).
28. Descartes garante o caminho em direção à independência interior pela renúncia consciente a inovações exteriores (*Discours de la Methode*, c. II). A primeira regra de sua *"morale par provision"* o convoca [*heisst ihn*] a obedecer as leis e os costumes de seu país (ibid., c. III). Hobbes polemiza violentamente contra "costume and example" (*Leviathan*, c. 11 *passim*), alegando que ambos — como demonstrava o presente — contradizem a razão. Precisamente a moral e a política submetem-se à intervenção humana. *"... politica et ethica, id est scientia justi et injusti, aequi et iniqui, demonstrari a priori potest"* ["... a política e a ética, isto é, a ciência do justo e do injusto, do eqüitativo e do iníquo, pode ser demonstrada *a priori*"], pois, afirma Hobbes, antecipando-se a Vico, *"justitiae causas, nimirum leges et pacta ipsi fecimus"* ["fizemos por causa de justiça, de leis e de pactos"] (*De homine*, X, 5).
29. *De cive*, pref.
30. *De cive*, Ep. ded., pref.; *De corpore*, I, 1, 7.
31. *Leviathan*, I, 6. Cf. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis*, 15ss.
32. Hannah Arendt deduziu de maneira magistral as conseqüências radicais do ponto de partida individualista de Hobbes (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 232ss). Mas, ao tentar compreender o Leviatã como sociedade totalitária, ignora o ponto de partida histórico de Hobbes. Este deduziu a soberania absoluta para a proteção do "homem", não da propriedade; a soberania era a emanação da *auctoritas*, e não o veículo da "vontade da maioria". Foi sob a proteção do Estado absolutista que a sociedade, enquanto sociedade de lobos, pôde se desenvolver a ponto de dispensar este mesmo Estado, absorvendo-o. A despeito de sua conseqüência lógica — a que Hannah Arendt nada fica a dever —, Hobbes não podia, no horizonte da guerra civil religiosa, adivinhar ou prever esta mudança.
33. *Leviathan*, I, 11.
34. *Leviathan*, I, 13 ; *De cive*, Ep. ded.
35. *Leviathan*, I, 13.
36. *De cive*, III, 31.
37. *De cive*, V, 1, 1.
38. Cf. Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 129ss, *passim*, e Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*.
39. *De cive*, III, 29; *Leviathan*, II, 26. "Passará o céu e a Terra", diz Hobbes parafraseando o Evangelho de São Lucas, 21:33, "mas a lei natural, que é ao mesmo tempo a lei moral, não passará."
40. *De cive*, III, 30; *Leviathan*, I, 16. Cf. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 170ss.

41. "As palavras justo e injusto, justiça e injustiça são ambíguas e têm diferentes significados ... quando a injustiça é considerada um delito, a ação é injusta, mas nem por isso o homem; e quando a justiça é considerada isenta de culpa, a ação é justa, e nem sempre o homem. Da mesma forma, quando a justiça e a injustiça são consideradas hábitos da mente, o homem pode ser justo, ou injusto, e, não obstante, nem todas as suas ações o serão" (*Elements of Law*, Cambridge, 1928, 64. I, 16, 4). Cf. a respeito a exposição mais detalhada em *De cive*, III, 5 e *Leviathan*, I, 4 e 15.
42. Shakespeare, *Henrique IV*, ato 2, I, 1.
43. Hobbes ainda não conhecia a distinção, hoje comum em inglês, entre *"conscience"* [*Gewissen*, consciência moral] e *"consciousness"* [*Bewusstsein*, consciência como estado oposto ao de inconsciência]. *Elements of Law* (II, 6, 12) define *"conscience"* como "nada além do juízo e opinião consolidados de um homem". "Por conseguinte, quando os homens dizem coisas sobre sua consciência, não se presume com segurança que saibam a verdade do que estão dizendo ... Defino a consciência, portanto, como a opinião sobre a evidência" (ibid., I, 6, 8). No *Leviathan* (I, 7), Hobbes fornece uma história da palavra e mostra como só a contragosto desiste de empregá-la: "... foi e sempre será reputado um ato muito danoso que qualquer homem fale contra sua consciência, ou corrompa ou obrigue um outro a fazê-lo ... Mais tarde, os homens serviram-se metaforicamente dessa mesma palavra, para designar o conhecimento de seus fatos e pensamentos secretos ... E por fim, veementemente apaixonados por suas novas opiniões (embora nunca fossem tão absurdas), e obstinadamente empenhados em sustentá-las, os homens deram também a essas opiniões o reverenciado nome de consciência, como se quisessem fazer parecer ilícito modificá-las ou dizer mal delas." Por isso, Hobbes evita ao máximo empregar o termo no *Leviathan*. Mesmo onde ele ainda era empregado, em expressões como *"private conscience"* (*Elements of Law*), foi posteriormente substituído por *"opinion"*, *"inward thought"*, *"heart"* e expressões análogas.
44. Cf. *De cive*, II, 1, onde Hobbes formula o critério decisivo de seu método, o suprapartidarismo: *"Methodus scilicet, qua incipitur a definitionibus et exclusione aequivoci, propria eorum est qui locum contra disputandi non relinquunt"* ["O método, com efeito, que principia com definições e exclui equívocos, é próprio daqueles que não deixam espaço para a controvérsia"].
45. Cf. *De corpore*, I, 1, 7: *"Causa autem horum non est quod homines ea velint, voluntas enim nisi boni saltem apparentis est..."* ["A causa do mal de uma guerra civil não depende da vontade dos homens, pois a vontade, se não for para o bem, ao menos aparece..."]. E *De*

cive, III, 32: "... *quanquam consentiant omnes in laude dictarum virtutum, tamen dissentiant adhuc de earum natura...*" ["... ainda que todos concordem em louvar as virtudes reconhecidas, discordam quanto à natureza delas..."]. Hobbes vê o mesmo fenômeno que Santo Agostinho, que dizia (*De Civitas Dei*, XIX, 12): "*Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt*" ["Não é que não queiram a paz, mas desejam que ela seja como a querem"].

46. Hobbes (*De corpore*, I, 1, 7) não nega a integridade subjetiva ou a possível utilidade de diversos doutrinadores morais, "*sed quae pronunciatae ab illis universaliter, non tamen plerumque universaliter verae sunt*" ["embora universalmente proclamadas, nem por isso elas se tornam universalmente válidas"].
47. *Elements of Law*, II, 6, 13: "É evidente, por experiência contínua, a verdade de que os homens buscam não apenas a liberdade de consciência, mas a de seus atos; não apenas essa, mas ainda a liberdade de persuadir os outros de suas opiniões; e não apenas isso, pois todo homem deseja que a autoridade soberana não admita que se mantenham outras opiniões senão as que ele mesmo professa." *De cive*, I, 5: "... *cum maximum sit certamen ingeniorum, necesse est oriri ex ea contentione maximas discordias*" ["... ainda que seja grande a concordância dos sábios, necessariamente se originam contendo grandes discórdias"].
48. Esta surpreendente formulação, que sugere a relação subterrânea entre a guerra civil religiosa e a Revolução Francesa, encontra-se na conclusão, posteriormente abandonada, do cap. VIII do livro IV do *Contrat social* (*Manuscrit de Genève*, citado segundo a edição de M. Halbwachs, 448).
49. *De cive*, III, 27.
50. *Leviathan*, II, 29; cf. *Elements of Law*, II, 8, 5 e *De cive*, 12, 1ss.
51. *Elements of Law*, II, 7, 2; *De cive*, 12, 1.
52. A separação entre interior e exterior, ou, como diz Hobbes, entre "*external acts*" e "*inward thought*", entre "*action*" e "*habits of mind*" (*Leviathan*, I, 15; III, 38, 40, *passim*) está profundamente enraizada na tradição ocidental. Figura na concepção de mundo estóica e cristã e esteve presente em toda a Idade Média, através da doutrina dos dois mundos de Santo Agostinho. Para Tomás de Aquino, era evidente que os homens só podiam julgar ações exteriores, pois só Deus era capaz de enxergar o interior (*Summa Theologica*, Prim. Sec. Qu. 100, Art. 9: "*Homo autem qui est legislator humanae, non habet judicare nisi de exterioribus actibus ... Sed solius Dei qui est lator legis divinae, est judicare de interioribus motibus voluntatum*" ["O homem, que legisla no humano, não pode julgar senão a respeito de motivações externas da vontade"]). Enquanto a instituição visível da Igreja os mantinha reunidos, interior e exterior não formavam uma contradição. Com a dis-

solução do vínculo eclesiástico, a ruptura já havia se aprofundado. Característico disto são os reformadores, que libertaram a consciência do âmbito da antiga Igreja, mas se viram obrigados a recorrer ao Estado. Lutero fez da contradição entre interior e exterior o tema de sua obra *Von weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gerhorsam schuldig sei* [Da obediência mundana e até que ponto se deve obedecê-la] (1523, W. A., II, 245ss). Os interiormente piedosos, os verdadeiros cristãos, não precisam de nenhuma lei, "não carecem de nenhuma espada ou direito mundano" (249). A lei, seja a do Estado ou a do Velho Testamento, serve apenas à ordem exterior. Impede os não-cristãos, os maus, de "praticar externamente sua maldade em obras e exercê-la de acordo com sua petulância" (250). Além disso, como a maioria das pessoas sempre será de não-cristãos, é impossível governar o mundo de acordo com o Evangelho. Quem tentasse isso, "arrebentaria as correntes que prendem as feras mais selvagens e cruéis, de modo que elas poderiam morder e dilacerar todo mundo, e depois ainda as perdoaria, considerando-as doces e delicados animaizinhos" (251). Por isto, deve-se distinguir com cuidado os dois governos, o verdadeiramente espiritual, que não se sujeita a nenhum governante temporal, e o mundano, que "instaura externamente a paz e impede as obras más" (252). A distinção de Lutero entre interior e exterior, a separação entre o reino espiritual e o mundo, onde o ofício "exterior" dos governantes é prover a paz e a justiça, parece conduzir a um resultado semelhante ao que aspirava Hobbes. Hobbes potencializou a autoridade das leis do Velho Testamento — cujo cumprimento, para Lutero, também cabia ao príncipe — na autoridade do monarca absoluto, que, nessa condição, era dotado de legalidade. Ambos concordam que o interior — fosse o reino do Espírito Santo ou uma "consciência" moral ou religiosa — não poderia governar este mundo e que sua dominação acarretaria conflito e miséria ainda maiores. Pois o homem permanece "uma besta má e selvagem" — *homo homini lupus*. Necessita de autoridade e de lei para manter a paz exterior; seu foro interior, sua crença ou convicção não são afetados por isto. Neste sentido, a oposição entre interior e exterior, formulada por Hobbes, também está presente na tradição cristã. Kurt Schilling sublinhou recentemente esta ligação ("Naturrecht, Staat und Christentum bei Hobbes", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, II, 2/3, 286, 292ss). Schilling invoca o conteúdo da filosofia moral de Hobbes que compromete a consciência. O Estado seria apenas a condição necessária para "viver conforme os mandamentos de Deus, autor do direito racional e natural, e conforme os idênticos mandamentos da própria consciência, de modo livre e aberto". Por um lado, estão corretas a dedução do conteúdo da teoria moral Hobbesiana a partir da tradição e a concepção a ela correspon-

dente — também augustiniana — do Estado Hobbesiano como instituição para manter a paz exterior; por outro, esta intepretação falha por não reconhecer a contribuição histórica de Hobbes que, em face da efetiva pluralidade de religiões e doutrinas morais vigentes, reside precisamente na reinterpretação funcionalista dos fenômenos da consciência [moral]. A separação entre interior e exterior, convicção e ação, tem por isso um sentido histórico inteiramente novo. Uma comparação sugestiva com os reformadores deixa isto claro. A separação de Lutero entre interior e exterior nasce da sua consciência absoluta em relação à Revelação, pela qual ele sabe que seu interior se diferencia deste mundo. Ele extrapola para o exterior a necessidade interna de proclamar a palavra de Deus, objetivamente audível na sua consciência. Como foi demonstrado por Kühn (*Toleranz und Offenbarung*, 94), a separação, experimentada espiritualmente, é superada pelo profeta. Assim, o ofício secular, a que pertence a consciência, é subordinado ao reino espiritual, e a comunidade se torna a "instituição de ensino do povo cristão", o que é "impensável sem intolerância". Hobbes é "intolerante" exatamente pelo motivo contrário. Investe o Estado de plenos poderes para encontrar uma proteção contra os arautos da Revelação (*Leviathan*, I, 2 *passim*) que, ao contrário de Lutero, acreditavam poder absorver completamente o ofício mundano. Abstrai o foro interior religioso, para analisá-lo como fator político. Como Lutero, Calvino também compreendeu a oposição entre interior e exterior a partir da história da doutrina da graça (*Christianae religionis institutio*, livro IV, c. 20, 1-3ss). Interior e exterior não entram em contradição absoluta se a instituição externa, o Estado, cumprir a função de proteger, isto é, enquanto estiver suficientemente dominada pelo foro interior cristão. Interior e exterior não são de modo algum idênticos a cristão e não-cristão; ao contrário, esta contradição inerente à história da doutrina da graça só pode ser suportada mediante uma coordenação cristã entre Estado e consciência. Interior e exterior só foram reduzidos a mera oposição no curso subseqüente do movimento reformador: de um lado, pelos puritanos que, certos da revelação, acreditavam poder prescindir de qualquer apoio externo; de outro, pelos políticos que, em busca de uma neutralidade político-religiosa, procuravam considerar um número cada vez maior de campos como *"things indifferent"* (cf. R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, livro I, IX, X, prefácio, 102, e James VI, *The Basilikon Doron*, I, 15ss, 33ss). "Isso gerou termos rigorosos de separação entre alguns (como os puritanos) e o restante do mundo; termos segundo os quais uns são chamados de os irmãos, os abençoados, e assim por diante, e outros de mundanos, subservientes à época, cultuadores de homens e não de Deus, e assim por diante" (Hooker, ibid.). Assim, o efeito foi a gênese

de uma oposição; os combatentes equiparavam o foro interior à boa consciência, e o resto ao mundo perverso. A luta de Hobbes dirigia-se contra esta suposta evidência. Em suas mãos, a oposição entre interior e exterior transformou-se em recurso heurístico para descobrir motivações psicológicas cujas leis poderiam fazer com que todos os homens se sujeitassem, indistintamente, às leis do Estado. Nesse sentido, Hobbes difere fundamentalmente dos Independentes, ainda que — como Lips mostrou — se aproximasse deles em questões político-eclesiásticas (Lips, *Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen Englischen Revolution*, Leipzig, 1927, 48ss).

53. *De cive*, III, 27-33; *Leviathan*, I, 15 *in fine*. Cf. F. Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, 229ss, e L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes...*, 99.
54. *Leviathan*, II, 18.
55. *Leviathan*, II, 26.
56. *Leviathan*, II, 18.
57. Cf. Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, 249.
58. Carl Schmitt, *Die Diktatur*, Munique, 1921, 21ss.
59. *De cive*, pref., III, 31.
60. Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Leipzig, 1949, 148.
61. *Leviathan*, I, 14; *De cive*, V, 1: *"sufficitque ad impletionem legis naturalis (id est moralis) ut quis paratus animo sit ad pacem habendam, ubi haberi potest..."* ["é suficiente para implementar a lei natural (isto é, moral) que haja predisposição de existir a paz onde pode haver paz..."]. O mandamento da razão vale também para a consciência e a ação: *"Ratio tamen eadem neque finem mutat, quae est pax et defensio, neque media nempe animae virtutes"* ["A razão, contudo, nem muda o fim, que é a paz e a segurança, nem os meios que são com certeza as virtudes da alma"] (*De cive*, III, 29). Sobre a gênese da razão a partir do medo da morte — ponto de partida histórico de Hobbes —, cf. F. Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, 448, e L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes...*, 15ss, *passim*.
62. *De cive*, III, 27 ann.: *"Breviter in statu naturae, Justum et Injustum non ex actionibus, sed ex consilio et conscientia agentium aestimandum est. Quod necessario, quod studio pacis, quod sui conservandi causa fit, recte fit"* ["Em estado de natureza, em suma, não se deve avaliar o justo e o injusto a partir das ações, mas segundo o arbítrio e consciência dos agentes. É correto o que se faz por necessidade, o que visa a paz, o que é motivado pela autopreservação"]. Nisto se funda o contrato de todos com todos e a transmissão simultânea dos seus direitos ao soberano. Cf. também Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes...*, 26; Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems bei Hobbes*, III, c. 3, IV.

63. Para a concepção do *Leviathan* em comparação com as obras precedentes, cf. Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, 237ss, 248; Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 92ss.
64. Polin, ibid., 172ss.
65. *Leviathan*, II, 17. A ruptura com o conceito hegeliano de Estado, que Polin não levou em consideração (77, 175), encontra-se em C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 168.
66. *Elements of Law*, Ep. ded.; *Leviathan*, I, 5.
67. *De cive*, I, 1.
68. *Leviathan*, II, 22 e 30, "A Review and Conclusion". Cf. Carl Schmitt, "Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes" (*Archiv für Rechtsgeschichte und Sozial-Philosophie*, XXX, 4, 1937, 163).
69. Cf. Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, 222; Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 103.
70. Cf. Carl Schmitt, *Der Leviathan...*, 103.
71. Sobre as ligações entre Hobbes e Richelieu, cf. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 75; sobre Frederico o Grande, cf. R. Koser, "Die Epochen der absoluten Monarchie in der neu *Historische Zeitschrift*, 61, 279.
72. *De cive*, Ep. ded. Os elementos de progresso que se podem indicar na filosofia de Hobbes (cf. Horkheimer, *Die Entstehung der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 68) não determinam de modo algum sua concepção de história. Certamente, Hobbes vê um "progresso" na atividade científica e na crescente dominação da natureza. "A razão é a paz; a ampliação do saber, o caminho; e o benefício da humanidade, o propósito" (*Leviathan*, I, 6). A luz da razão lhe confere um forte sentimento de superioridade em relação a todo o passado, à sua ignorância e superstição. A razão e a vontade dirigem-se apenas para o futuro, o futuro deste mundo, sem além ou imortalidade (*Leviathan*, III, 38). Contudo, não se pode alcançar a bem-aventurança neste mundo; o bem maior é *"ad fines semper ulteriores minime impedita progressio"* ["o progresso na direção de fins sempre ulteriores, superando todos os obstáculos"] (*De homine*, 11, 15). O progresso, que também pode ser promovido pela experiência, é para ele o contínuo processo de um avanço sem fim. Se o homem alcançasse sua meta final, não teria mais desejos, *"et non sentire est non vivere"* ["e não sentir é não viver"]. O desenvolvimento da razão é uma tarefa humana que, embora nasça da natureza instintiva, só pode ser realizada pela regulamentação desta natureza, carregada de sensualidade e afetos. É possível promovê-lo por uma educação racional nas universidades, em cuja reforma Hobbes se empenhou tanto, ou por um monarca que use de maneira esclarecida seu poder para educar o homem. Mas a incumbência do homem de promover o progresso, decorrente da razão, não é determi-

nada por uma história racional, mas pelo Estado (cf. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 104ss). Mas o Estado, finalmente, permanece ameaçado pelo estado de natureza que está em sua origem, quanto mais se desliga dele. *"Nam vita motus est perpetuus, qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem"* ["Pois a vida é moto perpétuo que, como não pode avançar linearmente, se converte em movimento circular"] (*De homine*, 11, 15). Rosenstock assinalou que, no *Behemoth...* (ed. Tönnies, 204), Hobbes de fato entendeu o período de 1640 a 1660 como *"revolution"*, como *"circular motion"* que conduziu da soberania real de Carlos I, passando por dois usurpadores, à soberania de Carlos II ("Revolution als politischer Begriff der Neuzeit", 90ss).

73. Por um lado, Hobbes reconhece leis morais que têm validade mesmo sem a sanção do Estado (*De cive*, III, 28ss). Todos os Estados que se encontram no estado de natureza estão comprometidos com estas leis (*De cive*, XIV, 4; *Leviathan*, II, 21); além disso, oferecem aos indivíduos o direito humano básico de buscarem se proteger, se o Estado fracassar (*Leviathan*, II, 21).Tendo em vista essas leis pré-estatais, o Estado funciona como uma máquina que assegura o cumprimento das leis naturais. Este é o ponto invocado pela tradição liberal em Hobbes. Por outro lado, Hobbes restringe tanto o conceito de lei à expressão da vontade soberana que as leis naturais — depois que elas deram origem ao Estado — perdem uma legalidade própria (*De cive*, III, 33; *De homine*, XIII, 9; *Leviathan*, I, 15; II, 27). Por isso, Gierke pôde falar na "anulação do direito natural pelo direito natural" realizada por Hobbes (*Johannes Althusius...*, 300). Os teóricos absolutistas do Estado recorreram à absorção do direito natural pela esfera político-jurídica. Hobbes resolve todo conflito entre consciência e comando — *"ut tam obedientia nostra, quam inobedientia sit peccatum"* ["pois tanto nossa obediência quanto a desobediência é pecado"] (*De cive*, XII, 2) — em favor do comando. Para Hobbes, a obediência formal possui uma qualidade legal e, por conseguinte, também uma qualidade moral. Ele potencializa a multiplicidade de vontades individuais, passando pela unidade de muitas vontades, em única vontade que garante a todos a paz (*De cive*, V, 4). O Estado não é apenas uma grande máquina, mas também um homem artificial cuja alma é a soberania. Este é, como se sabe, o ponto de que parte a teoria democrática de Rousseau. Os diversos planos só puderam ser isolados quando se deixou de lado o supremo mandamento da paz como ponto de convergência do sistema Hobbesiano. Mais tarde, quando as diferentes direções se tornaram independentes, foram usadas umas contras as outras.

74. *De cive*, pref.; *De homine*, 13, 9: *"Quare etsi actiones quaedam, quae in una civitate justae sunt, in alia sint injustae, justitia tamen, id est non*

violare leges ubique, ubique eadem est et erit" ["Posto que certas ações em uma comunidade são consideradas justas e em outras, injustas, a justiça está em não violar as leis em parte alguma, onde ela é e será a mesma"].

75. Hobbes só pôde pensar as leis morais e políticas em seu conjunto, sem ser obrigado a identificá-las utopicamente com base nesta distinção. Em *De homine*, XIII, 9, Hobbes descreve virtudes que radicam em convicções extra-estatais: "... *non sunt illae civium virtutes, sed ut hominum*" ["... não são elas virtudes para cidadãos, mas para homens"]. Nesse sentido, Hobbes afasta-se a tal ponto das doutrinas morais tradicionais, que caracteriza "*vis et dolus*" como virtudes cardinais do indivíduo pré-estatal: são as virtudes do homem enquanto criatura da guerra civil. "*Justitia et injustitia*" são, ao contrário, "*qualitates non hominis, sed civis*" ["qualidades não do homem, mas do cidadão"] (ibid.). Posteriormente, a crítica democrática de Rousseau e de Marx incidiria nesta separação. Ambos adotaram de Hobbes o conceito de soberania absoluta, mas colocaram-no a serviço do "homem". Ultrapassou-se assim a fronteira do utopismo, e a própria soberania tornou-se revolucionária. Sobre a divisão do homen em um "*ens morale e ens juridicum*" ["ente moral e ente jurídico"] em Thomasius e Pufendorf, com referência a Hobbes, cf. Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suarez S. J.*, 47, 75, e Erik Wolf, *Grotius, Pufendorf, Thomasius*, 90.
76. *Leviathan*, II, 18.
77. *De cive*, VI, 13 ann.
78. *Leviathan*, II, 30, 31.
79. *Elements of Law*, II, 6, 3; *De cive*, XII; *Leviathan*, III, 32, IV, 46; *Behemoth*... (ed. Tönnies, 62): "Um Estado pode impor a obediência, mas não convencer do erro nem alterar a mente dos que crêem ter razão. A eliminação da doutrina só faz unir e exacerbar, ou seja, aumentar a malícia e o poder dos que já acreditavam neles."
80. *De cive*, III, 32ss; *Leviathan*, I, 16 *in fine*.
81. Identificar o poder absoluto do soberano — e, assim, a absoluta obediência — com a razão e a moral significa tirar uma conclusão, que Hobbes oferece, mas que ele próprio teve receio de propor. Ao fazer esta identificação, com os olhos voltados para Hegel, Polin (*Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 174, 247) chama Hobbes de utópico, por causa de uma conseqüência lógica e histórica.
82. *Elements of Law*, II, 6, 3: "Nenhuma lei humana tenciona forçar a consciência moral do homem, mas apenas seus atos." *Leviathan*, II, 31: "O privado é o livre em sigilo." Cf. *Leviathan*, III, 40.
83. *Leviathan*, II, 29.
84. "Submeter-me-ei à lei e reclamarei dela", diria Diderot no século seguinte. "Mas, será essa reclamação, proibida pela própria lei, um

crime capital? ... Calar-me-ei ou me distanciarei" (*Œuvres complètes*, XI, 122).

85. *De homine*, XI, 6.

85a. Cf. Johannes Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, 468ss.

86. Primeira aos Coríntios, 2, 15: "Porém, o homem espiritual julga todas as coisas, mas ele mesmo não é julgado por ninguém ... Eles são juízes e os outros são julgados", assim Voltaire descreve os críticos, provavelmente os mais felizes da república das letras (artigo "Gens de lettres", *Enciclopédie*, in *Œuvres complètes*). Os iluministas não foram privados da consciência de estar tomando posse da herança do clero: "(A filosofia) tem que fazer as vezes de divindade na Terra", disse Raynal (*Histoire philosophique et politique...*, ed. 1780, XIX, c. 13).

87. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 81ss.

88. Richard Peters, *Hobbes*, 171; sobre a crítica contemporânea, cf. John Bowle, *Hobbes and His Critics*; Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 462.

III

89. Cf. Werner Bahner, "Der Friedensgedanke in der Literatur der französischen Aufklärung", 141-207.

90. "A palavra virtude traz a idéia de algo digno de apreço aos olhos da Terra inteira, e o vício faz o inverso", disse Vauvenargues em 1746 ("Introduction à la connaissance de l'esprit humain", *Œuvres*, I, 64), o que seria repetido por quase todos os iluministas. "Só existe uma moral ..., assim como só existe uma geometria", diz seu amigo Voltaire (*Dictionnaire Philosophique*, 325). "É impossível repetir demais que todos os dogmas são diferentes e que a moral é a mesma em todos os homens que se servem de sua razão." Sobre a "*morale universelle*" de Diderot, cf. a investigação de Hans Hinterhäuser, "Utopie und Wirklichkeit bei Diderot", 67, 87. E, além disso, Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing* (ed. alemã: *Die Herrschaft der Vernunft*, 235ss). Um verdadeiro crítico (artigo "Critique", *Enciclopédie*) "deve considerar não somente cada homem em particular, mas também cada república, como cidadãos da Terra ... Só deve dispor da sociedade em geral como uma imensa árvore da qual cada homem é um galho, cada república um ramo, e a humanidade, o tronco. Daí o direito particular e o direito público, que somente a ambição distinguiu, e que não são, um e outro, senão o direito natural mais ou menos ampliado, porém submetido aos mesmos princípios. Assim, o crítico julgaria não só cada homem em particular conforme os costumes de seu século e as leis de seu país, mas também segundo as leis e costumes de todos os países e todos os séculos, conforme os princípios invariáveis da justiça natural."

91. Ver capítulo II deste livro.

92. Ver capítulo III deste livro.

93. "A moral é uma só para todos os homens; é a mesma para as Nações e os Indivíduos, para os Soberanos e os Súditos, para o Ministro e o Cidadão obscuro..." (Holbach, *Système social...*, II, 131).

93a. Ainda está por ser escrita uma história do conceito de política. Em todo caso, pode-se dizer que no século XIX a palavra *"politique"*, *"Politik"*, etc. era com freqüência empregada com um sentido aparentemente neutro e objetivo. Diderot, por exemplo, afirma na *Enciclopédie*: "É bela a filosofia política que ensina os homens a se conduzirem com prudência." Esta política teria sofrido, desde Aristóteles, muitas mudanças, de modo que seria preciso constatar que: "dentre todas as partes da filosofia, a política foi a que mais sofreu mudanças..." Mas o que se entendia por política no século XVIII, isto é, o conceito de política, só pode ser deduzido da respectiva filosofia moral, em geral de caráter universal. Revela-se então que se exclui a livre decisão do príncipe, precisamente como princípio político do Absolutismo. Neste sentido, Diderot divide seu artigo "Politique" em duas partes. O segundo significado de política é "fazer favores e conceder benefícios" e exclui uma forma de governo moral: "A virtude, princípio das repúblicas, os exclui..." (*Œuvres*, XVI). Se, na investigação seguinte, os conceitos de moral e política forem confrontados, é sempre o segundo significado e o processo a ele ligado que estão em jogo. A política como âmbito da decisão responsável desaparece do nosso olhar ao mesmo tempo em que a moral se alastra sobre a esfera estatal e transforma a política em um fenômeno de decadência da Corte.

Uma comparação entre Bayle, no início, e Beaumarchais já no fim do século, pode ilustrar a desvalorização generalizada da política. Bayle retoma um *"topos"* do século XVII: *"Politica est ars tam regendi quam fallendi homines"* ["A política é a arte tanto de dirigir quanto de iludir os homens"]. "Os políticos têm uma linguagem à parte que lhes é própria; entre eles, os termos e as frases não significam as mesmas coisas que entre os outros homens" (*Diss. sur les lib. diff.*). Bayle registra com sarcasmo o âmbito próprio da política, mas não chega a questioná-lo como tal. Já Beaumarchais põe na boca de seu Figaro a conhecida definição, segundo a qual o político mistifica tudo e todos, sem ter um verdadeiro segredo a guardar: por trás, não haveria nada além de mesquinhez. A política absolutista sucumbiu à moral iluminista.

94. Sobre a personificação dos Estados, cf. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 115ss.

95. "Nenhuma elaboração filosófica do direito internacional [direito das gentes] teve tanta aceitação quanto o *Droit des gens...* de Vattel. Oferece o espetáculo singular de um edifício teórico transformado quase em direito consuetudinário positivo" (Eisenhart, "Vattel", in *A. d. B.*, 39/512).

96. E. de Vattel, *Le Droit des gens ou Principes de la loi naturelle*, prefácio X. A respeito da influência do direito natural de Hobbes sobre o direito internacional da época, cf. Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, 198, 209, 234.
97. Hobbes, *De cive*, Ep. ded., XIV, 4; *Leviathan*, II, 30 *in fine*. Cf. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde...*, e H. Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suarez S. J.*, III, 2, especialmente 276 e 291, que expõem a transformação da ordem jurídica medieval em uma ordem internacional moderna a partir do exemplo de Suarez. Além disso, v. Albertini, "Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus", 159ss.
98. Quincy Wright, *A Study of War*, I, c. 13, 329ss, e C. Schmitt, *Der Nomos der Erde...*
99. Quincy Wright, ibid., I, 329, e Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, 100ss, 122ss, *passim*.
100. "E a lei só foi introduzida no mundo para restringir a liberdade natural de determinados homens, de modo a que eles não pudessem ferir, e sim auxiliar uns aos outros, e se unir contra um Inimigo comum" (Hobbes, *Leviathan*, II, 26). Meinecke refere-se a uma série de teóricos do Estado (*Die Idee der Staatsräson*, 227ss) que viam na guerra uma instituição permanente para impedir a fragmentação feudal ou religiosa. Deve-se ainda citar Vico, que em 1725 afirma que uma das qualidades específicas do homem é "fazer guerras para que os povos possam viver seguros e em paz". Naturalmente, este raciocínio só foi possível porque já se estabelecera a distinção entre guerra civil e guerra, entre interior e exterior, e, com ela, o *"principio della 'giustizia esterna' ... delle guerre"* ["princípio da 'justiça externa' ... da guerra"] (Vico, *Opere*, 383, 386). O reconhecimento formal do adversário distingue a argumentação jurídica da época absolutista e idéias análogas de períodos anteriores. A convicção de que a guerra no exterior e a paz no interior podem corresponder reciprocamente ganhou evidência na Antiguidade graças à oposição, previamente dada, entre gregos e bárbaros (cf. W. W. Tarn, "Alexander the Great and the Unity of Mankind", in *Proceedings of the British Academy*, XIX, 1933, 125) e, na Idade Média, graças à contradição entre cristãos e pagãos. Um conflito territorial sempre determinou a direção e a tendência do conflito político. Só com a introdução do direito público europeu estabeleceu-se, num espaço comum — isto é, na Europa —, o reconhecimento recíproco dos Estados enquanto adversários. Carl Schmitt mostrou como isso só foi possível graças à existência do espaço ultramarino, para o qual as energias européias puderam ser canalizadas. A dominação total do planeta parece ter eliminado definitivamente a possibilidade de um espaço "exterior". Neste sentido, os marxistas reagiram de maneira conseqüente à mudança da situação, ao consi-

derar que somente a guerra "interna", isto é, a guerra civil, é necessária e admissível.

101. Uma guerra entre os Estados é de antemão — em virtude da soberania absoluta de cada um — um *Bellum justum*, uma *guerre en forme* que deve ser conduzida "independentemente de que a causa seja justa" (Vattel, *Le Droit des gens...*, III, 4, § 68). Cf. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde...*, parágrafo III, e Rommen, quanto à transposição da teoria fundamental da guerra de um plano moral-jusnaturalista para um plano jurídico, determinado essencialmente pelo direito natural de Hobbes (*Die Staatslehre des Franz Suarez S. J.*, 301) e Quincy Wright, *A Study of War*, 338.
102. E. de Vattel, *Le Droit des gens...*, Prel., § 4: "... as Nações, ou os Estados soberanos, devem ser considerados como pessoas livres que vivem entre si em estado natural"; II, 1, § 7: "Compete a todo Estado livre e soberano julgar, em sua consciência, o que esses deveres exigem dele, o que ele pode ou não fazer com justiça."
103. Prel., § 7ss.
104. III, 12, § 188.
105. III, 3, § 40.
106. Esse direito não está expresso em leis divinas ou naturais que vinculam a consciência. A vinculação, como na moral de ação de Hobbes, é somente "externa" e relativa aos outros homens "desde que considerada em relação aos outros homens e desde que produza algum direito entre eles" (Prel., § 17).
107. III, 12, § 188.
108. II, 1, § 7.
109. III, 4, § 56ss.
110. Ver nota 86, p. 224 deste livro.
111. Cf. "Instrumentum pacis Osnabrugense 1648", Art. XVII, § 4-6 (ed. K. Zeumer, *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit*, Tübingen, 1913, 432). Em que medida esse estado de coisas havia penetrado na consciência coletiva é demonstrado por uma frase escrita por Schiller em 1789: "E assim, por obra de uma singular marcha das coisas, a separação em relação às Igrejas conduziu os Estados a uma união mais estreita entre si" (*Sämtliche Werke*, v. 15, 4).
112. Os iluministas costumavam apresentar a tolerância religiosa como sua conquista exclusiva: "Se a religião já não produz guerras civis, é somente à filosofia que devemos isso" (Voltaire, artigo "Dieu", *Dictionnaire Philosophique*, in *Œuvres complètes*, XVIII, 380; o tema também é tratado no artigo "Gens de lettres", *Enciclopédie*). O artigo "Philosophie" (*Dictionnaire Philosophique*, seção IV) também atribui à

filosofia o término da guerra civil religiosa na Inglaterra e da Guerra dos Trinta Anos na Alemanha.

113. Para instituir e assegurar uma ordem internacional, o *"droit des gens nécessaire"*, moralmente obrigatório, não pode ser cumprido sem reservas. Certamente, um Estado "nunca deve perder de vista o direito necessário, sempre obrigatório na consciência. Mas, quando se trata de examinar o que pode exigir dos outros Estados, ele deve respeitar o direito voluntário das pessoas e até restringir suas justas pretensões, com base nas regras de um direito cujas máximas são consagradas à salvação e ao benefício da sociedade universal das nações" (III, 12, § 188).

114. "Agora compreenderemos sem dificuldade por que o direito é sempre imperfeito, quando a obrigação correspondente a ele depende do julgamento daquele em quem reside ... Nossa obrigação é sempre imperfeita em relação a outrem..." (Prel., § 17). Para ele, a eliminação das contradições humanas nos Estados soberanos não é um passo que, avançando progressivamente, devesse vincular os diversos Estados a uma *civitas maxima*, como sublinhou várias vezes contra Wolff (Pref., XVII; cf., sobre isso, o pensamento análogo de Hobbes no *Leviathan*, II, 17).

115. III, 12; cf. Prel., § 21: "O efeito de tudo isso é instaurar, pelo menos externamente e entre os homens, uma perfeita igualdade de direitos entre as Nações ... sem levar em conta a justiça intrínseca de sua conduta, que só aos outros compete julgar em caráter definitivo ... É necessário, portanto, em muitas ocasiões, que as Nações sofram certas coisas, apesar de injustas e condenáveis em si mesmas, pois não poderiam opor-se a elas pela força sem violar a liberdade de alguma e sem destruir os alicerces de sua associação natural."

116. Schiller, *Sämtliche Werke*, 13, 3ss: "Temos paz há tanto tempo, não porque abominem a guerra, mas porque não acreditam ganhar grande coisa pelas armas. Não poderíamos, com razão, chamar nossa paz de guerra permanente, já que só pode ser mantida graças a um milhão de soldados armados e sempre dispostos a atacar?" Estes são os termos de uma das afirmações análogas que, na época, possuíam evidência geral. Eles expressam o "estado de natureza" regulamentado conforme o direito internacional (Joseph Maria Babo, *Politische Nummern...*). Babo oferece aqui uma defesa de Karl Theodor e de sua política, a princípio oscilante entre a Prússia e a Áustria, durante o projeto de intercâmbio austríaco. Baseia sua justificativa em um compêndio sucinto da "famosa razão de Estado (também chamada direito de Estado, *raison d'État*, sistema estatal, exigência da época, conveniência, etc.)". A ordem internacional que estaria acima de toda moral também decorre da razão de Estado: "O que, de um ponto de vista moral, parece nos impelir uns contra os outros, harmoniza-se muito

bem na política" (§ 30). "Em escala pequena, rege — ou deve reger — o direito; em escala maior, rege a razão de Estado" (§ 8). "O que sobra da justiça absoluta na política é que esta pode afastar-se, sem injustiça, dos conceitos comuns de justiça" (§ 12). "... ações que só podem ter origem no sistema de Estado (não devem) nunca ser atribuídas à maneira privada de pensar dos monarcas ... Qualquer um que tenha alguma familiaridade com a história certamente já se desacostumou desta piedosa delicadeza" (§ 11). A relação desta doutrina com a guerra civil religiosa permanece clara em Babo (§ 43-45). As igrejas, uma vez pacificadas, são incorporadas ao equilíbrio vigente, isto é, são, por assim dizer, politicamente avaliadas. "Os unificadores religiosos deveriam meditar a respeito" quando querem impedir os Estados de dar "passos necessários" invocando "opiniões" que "roubam ao sistema político uma de suas molas". Os verdadeiros políticos, em vez de se aterem a essas opiniões, "agem com profunda visão política" (§ 38).

117. Nunca se poderá estimar o suficiente a *consciência da paz exterior* que havia no século XVIII, em oposição a um passado fanático, turbulento e por isso sangrento. "Se não podemos banir do mundo o monstro da guerra, conseguimos torná-la menos bárbara", constata Voltaire em 1769 (*Œuvres*, XXVIII, 103ss). "Não vemos mais os horrores da rosa vermelha e da rosa branca, nem vemos cair cabeças coroadas..." Inúmeras são as declarações das quais se deduz que os cidadãos da época detestavam a guerra mas, ao mesmo tempo, a consideravam civilizada. "Graças à Providência", exclama Henry Home, "a guerra tem atualmente um aspecto menos selvagem; protegemos individualmente a pessoa e fazemos guerra contra a nação; a desumanidade e a crueldade cedem lugar à magnanimidade, e os soldados deixaram de ser homens bestializados para se tornarem heróis" (*Sketches of the History of Man*, ed. alemã: *Versuche über die Geschichte der Menschen*, 484ss). Apesar do sentido moral que Home atribui à guerra, interpretando-a — como era freqüente na época — como estimulante moral do progresso, a evidência histórica da sua tese refere-se à guerra apenas como instrumento da política internacional. As esperanças progressistas de Turgot também se ligam a esta intepretação: "Nessas oscilações, aos poucos tudo se aproxima do equilíbrio, e quando, a longo prazo, uma situação é mais estável e mais tranqüila ..., a guerra não devasta nada além das fronteiras dos impérios" (*Œuvres*, II, 599, ed. Daire). "Parece enfim que nossos políticos começaram a calcular os efeitos que tem sobre eles a reação da destruição das nações estrangeiras, sobretudo daquelas que lhes são vizinhas", escreve seu ajudante, Dupont, em 1788, a Edelsheim, quando a França teve de engolir seus fracassos na Holanda. Segundo a opinião de Napoleão, eles levaram à eclosão da Revolução (Karl Friedrich von Baden, *Politische Correspondenz*,

I, 285). Hertzberg, à semelhança de Schiller, chegou ao ponto de concluir que o equilíbrio conduziria à paz eterna: "A história não mais será interessante", afirmava, pois graças ao equilíbrio se cumpririam as esperanças de St. Pierre (cit. segundo Dilthey, *Gesammelte Schriften*, III, 195). Aos testemunhos de uma condução racional da guerra, que documentam ao mesmo tempo a crença da burguesia no progresso, corresponde a afirmação de que a paz também foi instaurada no *interior* dos Estados. Depois de 1660 começa a "paz interior" (*Considérations sur la population de la France*, de Mr. Moheau, Paris, 1778, comentadas na correspondência de Schlözer, em sua maioria de conteúdo histórico e político, XX, 23, 118ss). Os tiros de canhão só eram ouvidos em festas e solenidades, as guerras aconteciam nas fronteiras e o mais importante: as guerras haviam deixado de ser "guerras civis". "Tomadas em sua totalidade", afirma certa vez o *Göttinger Magazin*, II, "as nações européias são muito mais livres sob o poderio crescente dos reis do que sob o despotismo da nobreza e do clero na Idade Média." Ainda que estas frases procedam do espaço anglo-hanoveriano, mesmo os iluministas radicais as aprovam, no que diz respeito à tranqüilidade e à segurança. No século presente — afirma Helvetius —, "uma calmaria feliz segue-se a tantas tempestades ... os vulcões da revolta se apagaram em toda parte" (*De L'Esprit*). Frederico o Grande chegou a acreditar que "o costume das rebeliões e da revolução parece ter caído totalmente em desuso nos dias de hoje" (in *Antimachiavell, Œuvres*, VIII, 243). Até mesmo um seguidor radical da Revolução Francesa, L. S. Mercier, escreve em 1783 em seu *Tableau de Paris*: "Um distúrbio que degenere em sedição tornou-se moralmente impossível" (cf. a reunião de declarações análogas feitas antes da Revolução Francesa em D. Mornet: *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française*, 449ss).

118. Rousset em seu comentário a *Le Droit public de l'Europe*, de Mably, 1748, ed. alemã (anônima): *Umständliche Geschichte der europäischen Friendensschlüsse...*, Frankfurt/Main, 1756, 114.

SEGUNDO CAPÍTULO

I

1. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 28, § 4.
2. Ibid., § 7-10.
3. Na primeira edição, Locke oferece uma explicação para a designação da lei moral como filosófica: "... não porque eles tenham-se empenhado grandemente em investigá-la e falar sobre ela ..., embora possivelmente ela tenha sido mais discutida que outras, mas pelo modo como ela veio a se estabelecer, pela autoridade que tem de distinguir e

qualificar as ações dos homens e suas verdadeiras medidas, talvez não notadas por muitos" (§ 10).

4. Cf. os comentários de Fraser e os acréscimos ao prefácio, que só foram publicados em vida de Locke (*An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Fraser, 17ss).
5. § 10.
6. Esta formulação decisiva encontra-se pela primeira vez na segunda edição, quando, no curso das controvérsias sobre a Philosophical Law, Locke se viu forçado a fazer afirmações mais claras. Cf., a respeito, Barão Cay von Brockdorff, *Die englische Aufklärungsphilosophie*, 58ss.
7. § 10.
8. A lei da opinião pública é determinada pelas *societies*, *tribes*, *clubs*, *sects*. A relatividade espacial, temporal e pessoal, assim como a vinculação social das concepções morais — de que partiu Hobbes para deduzir o conceito de soberania absoluta —, é agora acentuada por Locke para, ao contrário, realçar a primazia das forças sociais.
9. § 14, § 10.
10. § 11.
11. § 12.
12. § 13.
13. Cf. a controvérsia com Lowde em "Epistle to the Reader", 17ss.
14. Essa frase, bem característica, só aparece na segunda versão do § 10.
15. § 12.
16. Pela sua origem, crítica racional e censura moral correspondem, digamos sociologicamente, ao mundo cultivado dos eruditos e ao mundo dos negócios. Mas ambos os conceitos tendem a aparecer juntos no século XVIII, complementando-se ou explicando-se reciprocamente, como em *Censurer et critiquer* (cf. Rousseau, *Œuvres*, V, 394, *passim*).

    Em seu *Dictionnary of the English Language*, Samuel Johnson define *to criticise* como *to censure*; uma *critick* é uma *censure*, e o *English Dictionary* de Bailly (Londres, 1731, 5. ed. e ainda 1782, 24. ed.) chega a fazer referência a *"a nice censurer"*.

    A *Enciclopédie* explica os dois conceitos como sinônimos (artigo "Critique, censure"), mas também indica algumas distinções no emprego das palavras: "Crítica se aplica às obras literárias; censura às obras teológicas, às proposições de doutrina ou aos costumes."
17. Schiller, *Sämtliche Schriften*, III, 509.
18. Também é característico o fato de que, em Locke, o conceito de política não estava vinculado ao mundo da Corte. Na Inglaterra, *moral* e *politic* não formavam uma oposição. A própria sociedade é uma *politic society*, que continua a existir mesmo se o governo, *the government*, se dissolve (cf. *Of Civil Government*, II, 19). Para Locke, o conceito de política não está ligado exclusivamente à soberania estatal. Como

Hobbes, ele considera o cumprimento das leis, promulgadas pelo governo, como uma conduta moral, embora só formalmente esteja de acordo com os teóricos do Estado absolutista, pois a criação de leis especificamente morais — como demonstra a passagem comentada — se deve apenas à própria sociedade. Afirma logo em seguida Freedholder: "Mal chega a haver um só homem na Inglaterra, seja qual for o seu credo, que não seja um livre-pensador em política e não tenha alguma idéia particular sobre a comunidade. Nossa ilha, antes chamada uma nação de santos, pode agora ser chamada uma nação de estadistas" (*apud* W. E. H. Lecky, *A History of England in the 18th Century*, I, 75).

19. Cf. K. Löwenstein, "Zur Soziologie der parlamentarischen Repräsentation in England vor der ersten Reformbill", in *Erinnerungsgabe für Max Weber*, II, 92ss. Mais recentemente, Kurt Kluxen, *Das Problem der politischen Opposition.*
20. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, § 12.
21. Escreve Voltaire em 1763 a Helvetius: "Sucederá na França o que sucedeu na Inglaterra ..., o pequeno número de pensadores se fará respeitar. Podeis estar certo de que, enquanto as pessoas de bem estiverem unidas, elas não serão atacadas. É interesse do rei e do Estado que os filósofos governem a sociedade; ... nossa moral é melhor que a deles, nossa conduta é mais respeitável ... conservemos nossas vantagens; que os golpes que vierem a esmagá-los partam de mãos invisíveis e que eles caiam no desprezo público" (*Œuvres*, XLII, 570ss).

II

22. Todos esperavam a morte de Luís XIV, escreveu St. Simon, "uns, na esperança de aparecer, de se misturar, de se introduzir, estavam radiantes por ver encerrar-se um reinado em que, para eles, nada havia a esperar; os outros, cansados de um jugo pesado e sempre opressivo ..., estavam encantados por se descobrir livres; e todos, em geral, por serem libertados de uma continuidade incômoda e estarem apaixonados pelas novidades" (St. Simon, *Mémoires...*, XIII, 104). Cf., a respeito, Philippe Sagnac, *La Formation de la société française moderne*, t. II.
23. Sobre o papel da nobreza desde 1715, cf. B. Fay, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIIIe siècle*, cap. II, "La Révolte des grands seigneurs"; e Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, ed. alemã *Die Entstehung des modernen Frankreich*, I, 54ss. A caracterização que Taine faz da nobreza culmina na seguinte constatação: "Quanto mais claramente vêem a sociedade, tanto mais seu olhar, do ponto de vista político, se equivoca."
24. M. Guys, *Recueil des pièces de poésie et d'éloquence...* citado por B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebens-*

anschauung in Frankreich, II, 147. Nesse volume também se encontra uma caracterização intelectual e social da nova classe econômica. Cf. ainda Taine, ibid., I, 359ss; e Sagnac, *La Formation de la société française moderne.*

25. Sobre os métodos de redução das dívidas através de falências dissimuladas, cf. o sumário de v. Böhn, *Rokoko, Frankreich im 18. Jahrhundert*, 17ss, 287ss; e M. Göhring, *Geschichte der Grossen Revolution*, I, 101ss, 251ss, 385, 393.
26. Rivarol, *Mémoires*, 2ss. A despeito das crises econômicas no Ancien Régime, a burguesia continuava a prosperar, de modo que mesmo em 1789 falava-se em uma *"révolution de la prospérité"* (C. E. Labrousse, *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, I, XLVIII *passim.*
27. Sobre o número de refugiados, cf. Weiss, *Histoire de réfugiés protestants de France*, I, 272. Sobre suas características espirituais, cf. Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne.* Hazard descreve a gênese do espírito burguês na Europa, mas se restringe, sem declará-lo, aos horizontes continentais, deixando de lado o desenvolvimento singular da Inglaterra. Sobretudo a expressão "crise" remonta exclusivamente ao entendimento que os franceses tinham de si mesmos, atrelado à decadência do poder absoluto de Luís XIV (cf. 508ss). Na medida em que o classicismo francês serve de parâmetro primordial, justifica-se falar em uma *"crise de la conscience européenne"* na virada para o século XVIII. Mas, se o "espírito" é posto no contexto político concreto, só se pode falar em crise na segunda metade desse século. Neste caso, trata-se de uma crise dotada de um sentido político e existencial total, que abarca também a Inglaterra. Sobre a influência inglesa na Europa, cf. em particular o minucioso estudo de J. Texte, *Jean Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire.*
28. Sobre o papel da elite intelectual, cf. o livro fundamental de D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française*; e ainda Felix Rocquain, *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution, 1715-1789.*
29. Quando, durante a reunião de notáveis em 1787, parecia iniciar-se uma reforma jurídica e administrativa, Dupont de Nemours escreveu a Edelsheim: a administração do país "estava submetida a um despotismo arbitrário. Esta mesma administração terá a organização mais perfeita que já existiu até agora" (em Karl Friedrich von Baden, *Politische Correspondenz*, I, 275). Segue-se uma descrição, certa da vitória, de como a nova geração teria independência para tomar em suas próprias mãos as seções de impostos, do comércio, da cultura e da polícia. Durante e depois da Revolução, o aparato administrativo absolutista assegurou a continuidade do Estado, mas ao mesmo tempo constituiu um dos pilares da burguesia moderna. Cf., a respeito, Tocqueville,

Œuvres complètes, II, *L'Ancien Régime et la Révolution*, cap. 3-5. Sobre o papel que a magistratura alemã desempenhou para a burguesia, cf. Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, I, 2, "Widerstände gegen den aufgeklärten Absolutismus", 77ss.

30. D'Argenson, *Mémoires*, 230. (Sobre a questão das fontes das memórias, cf. "Notice sur les manuscrits et des œuvres du M. d'Argenson", in *La France au milieu du XVIII^e siècle d'après le Journal du M. d'Argenson*, ed. A. Brette, 371ss).
31. D'Argenson, *Mémoires*, Notice 95. Ali aparece também (248ss) uma enumeração dos membros, que, em sua quase-totalidade, eram nobres. Assim escreve D'Argenson sobre o caráter desse clube: "Éramos o que se costuma chamar de muito comunicativos entre nós, qualidade essencial e que constitui a alma dessas sociedades; ela provém da confiança e da estima recíprocas, de uma ligação em que o coração participa tanto quanto o espírito. Ela redunda num benefício comum."
32. Sobre D'Argenson, cf. H. Sée, *L'Évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*. O plano de reforma tecido nas *Considérations* é tratado por G. Ritter em "Der Freiherr vom Stein und die politischen Reformprogramme des Ancien Régime in Frankreich" (*Historische Zeitschrift*, 137 [1927], 456ss). D'Argenson queria introduzir uma administração com funcionários eleitos pelo povo, que dessem fim à corrupção vigente. "Importa encontrar uma terceira classe de pessoas", afirmava nesse contexto, "que trabalhem por si mesmas." Elas deveriam ser tratadas apenas pelo que lhes coubesse por mérito e reputação. D'Argenson, evidentemente, pensava em homens que vivessem no sentido da terceira lei de Locke, a Law of Reputation.
33. Sobre St. Pierre e o Clube, cf. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale* II, 11ss, e Hettner, *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, 79ss. A *Polysynodie* foi escrita ainda durante o reinado de Luís XIV, mas só pôde ser publicada depois de sua morte. Rousseau sintetizou o plano em seu *résumé*: "Entre todos os Povos que têm um Rei, é ... absolutamente necessário estabelecer uma forma de Governo que possa prescindir do Rei; e, uma vez que se aceita que um Soberano raramente pode governar sozinho, trata-se de saber como ele pode governar através de terceiros" (*Œuvres complètes*, V, 463). A acusação de *visirat* foi mais uma vez levantada no Parlamento de Paris, em 1787, contra Calonne e Luís XVI (v. Göhring, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, 187).
34. Rousseau, ibid., 93, 100ss.
35. "Ele se encontrava ali como num país que por muito tempo em vão se quis ver e no qual finalmente se está. Seus sistemas ... recendem apenas a órgãos de descobertas, a conferências políticas" (D'Argenson, *Mémoires*, 255).

36. "É verdade que todos sabiam disso em nossa época", conta D'Argenson. "Quais são as novidades? Pois estais vindo de Entresol ... E então, o que acha Entresol desse acontecimento?" (*Mémoires*, 260). Diferenças de opinião entre a Corte e a sociedade privada sobre questões de política externa levaram a protestos dos representantes diplomáticos: "O que é, afinal, esse Entresol que censura tão soberbamente vossa conduta e de onde vêm tais lembranças?", perguntavam os chanceleres. "Por que eles estão se intrometendo? Quem os encarregou disso?" (263). Esta influência política indireta do Clube foi decisiva na decisão de proibi-lo.
37. Carta do chanceler, *apud* D'Argenson, *Mémoires*, 265.
38. D'Argenson exigia sempre silêncio (*Mémoires*, 261): "Eu dizia: 'Contentemo-nos com isso por nós mesmos, façamo-nos esquecer' ... pois, às vezes, criticávamos muito abertamente. Nada deve ser imputado à traição." E concluía com a afirmação (263): "A indiscrição decidiu tudo."
39. Os argumentos do chanceler para justificar a proibição foram resumidos por D'Argenson da seguinte forma: "Éramos uma agremiação política; não convinha que tal estabelecimento existisse sem que o governo participasse dele para resolver as questões." O trabalho, o regulamento, o grande número de membros e, sobretudo, "o alarde que suas ocupações causavam entre o público" não permitiam atribuir à sociedade um caráter privado; a sociedade, pelo contrário, seria uma "verdadeira agremiação política", como tal ilícita sem a prévia autorização estatal (*Mémoires*, 268).

O primeiro prognóstico da Revolução feito por D'Argenson em relação ao Estado francês também é de 1731 e, desde então, ele o repetiria incansavelmente (veja *La France au milieu...*, ed. Brette, 106, 130, 133, 139, *passim*). Enquanto D'Argenson ligava seus prognósticos principalmente aos acontecimentos políticos cotidianos, Rousseau já resumia a tensão entre Estado e sociedade sob o conceito de crise. Em 1760, pela primeira vez, o termo aparece dotado de sentido político, em uma discussão com um membro do Club de l'Éntresol, o que é bastante significativo.

Com seu *Jugement de la Polysynodie*, Rousseau ofereceu uma crítica à crítica política de St. Pierre: "Ele atribui aos conselhos a deliberação das matérias e entrega ao Rei somente a decisão." Rousseau perguntou se St. Pierre não percebia "que era absolutamente necessário que a deliberação dos conselhos logo se transformasse numa fórmula vã ou que a autoridade do rei fosse alterada por isso?" "Quem reina é rei", afirma Rousseau junto com Grotius. Ou os comitês eram meras reuniões de fachada, "*des Conseils de parade*", ou sigificavam, para o Estado absolutista, a Revolução: "Com efeito: em sua *Polysynodie*, tra-

ta-se de nada menos que uma revolução." Em 1760, a tensão entre o Estado absolutista ("um velhaco decrépito e gotoso") e a nova sociedade era tão inexorável que só poderia ser resolvida por uma revolução. "A ordem política e a ordem civil nas monarquias têm princípios tão diferentes e regras tão opostas que é quase impossível aliar as duas administrações"; talvez exista uma incompatibilidade geral "entre o que chamamos de máximas de Estado, a justiça e as leis". Em face deste conflito fundamental, Rousseau preferia a monarquia, apesar de todas as objeções que fazia a uma *polysynodie*, por aproximar-se da idéia de legalidade e justiça de uma Constituição republicana. Mas, se os reis, na situação vigente, levassem o plano de St. Pierre a sério, isto significaria sua "ruína total". Assim, Rousseau expressa de maneira ainda mais contundente o que trinta anos antes o Cardeal Fleury havia sugerido em sua carta, quando dissolveu o Club de l'Entresol. Pensava Rousseau: se a sociedade chegasse ao governo, no sentido de St. Pierre, então haveria uma agitação sem fim previsível "... e ninguém ignora como é perigoso, num grande Estado, o momento de anarquia e crise que precede necessariamente uma nova ordem" (*Œuvres complètes*, V, 485ss).

40. As discussões seguintes apóiam-se, além das fontes citadas, em Eugen Lennhoff e Oskar Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, uma obra de caráter liberal-cosmopolita. Para questões gerais, utilizamos J. G. Findel, *Geschichte der Freimaurerei*. Da polêmica contra e a favor da franco-maçonaria destacou-se a descrição francesa de B. Fay, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIII^e siècle*, uma obra dotada da mais alta capacidade de intuição das fontes que, em parte, só foram descobertas recentemente. A contribuição de A. Rossberg, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter der Französischen Revolution*, também é baseada em fontes antes inacessíveis. Rossberg tende a tomar esperanças por planos, planos por planejamentos acabados, e estes, finalmente, por realidade efetiva. Em todo caso, trata a questão política de forma mais adequada às fontes do que Le Forestier em *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande* (ver nota 22, p. 214 deste livro). A história da franco-maçonaria de F. Runkel (*Die Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*) certamente recorre a muitas fontes, mas a atitude básica cristã e a paixão anglófoba que o autor projeta sobre o passado impedem que ele faça justiça ao caráter da franco-maçonaria no século XVIII. Sobre os ritos e sua origem, cf. W. E. Peuckert, *Geheimbünde*, e sobre gênese das lojas, cf. Douglas Knoop e G. P. Jones, *The Genesis of Freemasonry*.

41. Sobre os pietistas, cf. E. Troeltsch, *Geschichtliche Schriften*, v. 4, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, 1925, 346ss, 535ss, 841ss; sobre o papel dos jansenistas no Estado francês, cf. Ranke, *Fran-*

zösische Geschichte, livro 12, cap. 5, e Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, sobretudo 112ss.

42. O maçom possui "uma livre disposição sobre seus afetos", a "virtude ... do livre domínio de suas inclinações, conquistado por meio da liberdade" (*Kurze historische Nachrichten von dem Ursprung der Freymaurer-Gesellschaft...*, 1742, reproduzido em *Des verbesserten Konstitutionsbuchs ... Zweiter Teil. Verordnungen, Gesetze ... ges. von dem Bruder Kleinschmidt*, II, 212).
43. O debate sobre o "verdadeiro segredo", que se travava nos diferentes sistemas durante o século XVIII, é bem característico. Cf. a visão de conjunto do *Köthener Taschenbuch für Freymeurer im Jahre 1803*, reproduzido no livro de Lennhoff-Posner (*Internationales Freimaurerlexikon*). As correntes espirituais das lojas alemãs foram tratadas por F. J. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluss auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts.*
44. Cf. o prefácio à quarta edição do livro das Constituições alemãs, em que se desenvolve o programa moral e se afirma, de maneira genuinamente maçônica: "O gozo da vida é o sentimento primordial na Ordem." O banquete da alegria — tantas vezes motivo de escárnio — assemelha-se a uma Santa Ceia secularizada: "A ceia amistosa ainda se encontra em sua pureza original." O corpo de Deus torna-se um *corpus mysticum* dos espíritos morais, e em lugar da graça e da espera pelo Juízo Final aparece a integridade moral, ligada ao papel de juiz moral desempenhado pelo cidadão moderno: "Quem untar seu bocado na travessa comum com o coração falso exclui-se, é seu próprio juiz e castiga-se a si mesmo."
45. Cf. descrição em Fay, *La Franc-Maçonnerie...*, 106.
46. Cf. os artigos correspondentes em Lennhoff-Posner (*Internationales Freimaurerlexikon*).
47. Lessing, *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer, 1778* (*Sämtliche Schriften*, v. 13, 339ss): "A maçonaria não é algo caprichoso, ou supérfluo, mas algo necessário, baseado na natureza do homem e da sociedade civil." Para Lessing, a maçonaria é uma construção que precede suas manifestações históricas; as lojas relacionam-se com a maçonaria como "a Igreja com a fé". A sublimação da franco-maçonaria em uma força supra-histórica, como argumento histórico-filosófico, é uma prova a favor da função especificamente burguesa da instituição.
48. "A igualdade impera entre eles soberanamente...", diz uma canção de escárnio francesa citada por B. Fay, em *La Franc-Maçonnerie...*, 168, 202ss, e D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française*, 378.
49. Esta fórmula remonta a *The Constitutions of Freemasons, 1723* (reprodução fac-similar da edição original, com uma introdução de Lionel

Vibert I. C. S.). É claro que a igualdade raramentre abarcava os artesãos, que foram mencionados nessa fórmula por causa da tradição das lojas.

50. Esses versos, que caracterizam a maçonaria em cada uma de suas palavras, encontram-se em Hazard, *La Pensée européenne...* (ed. alemã: *Die Herrschaft...*, 375).
51. Citado por Runkel, *Die Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, 106. "Nas almas mais nobres, a pressão política e religiosa é certamente o pretexto mais natural que desperta a necessidade de tais reuniões", disse meio século depois Weishaupt, o fundador da Ordem dos Iluminados (citado por Engel, *Geschichte des Illuminatenordens...*, 56). Por isso, acrescentava, era necessário manter um "sigilo redobrado". "O verdadeiro segredo não é outro senão sua origem", diria mais tarde Thomas Paine, "que poucos compreendem." Paine também dizia que o medo da perseguição era a verdadeira fonte do segredo ("Origin of Free Masonry", in *The Writings*, IV, 290ss).
52. *The Constitutions...*, 49.
53. Ibid.
54. Ibid.
55. Ibid. "All Politicks" aparece em negrito no original. As matérias do trabalho, segundo Uriot, seriam: "Arquitetura, eloqüência, poesia, pintura, música, filosofia, moral, história, prazeres delicados e relacionados à sabedoria. Eis os assuntos de nossas conversas." Política e moral não seriam admissíveis como "matérias de controvérsia" (*Le Secret des Franc-Maçons mis en évidence*, 18). Ainda hoje, em uma "loja justa e perfeita", não se discutem questões políticas e religiosas (cf. Lennhoff-Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, 593). Deduzir o caráter apolítico das lojas a partir de sua rejeição à política no século XVIII é uma conclusão falsa da história liberal e também da própria história maçônica, pois representa desconhecer o significado funcional de uma negação da política dentro do quadro do Estado absolutista. Esta conclusão remonta ao horizonte de experiências posterior à Revolução Francesa.
56. Cf. Fay, *La Franc-Maçonnerie...*, 114, 159ss.
57. Cf. a declaração de Raynal que atesta a continuidade dessa atitude básica: "Hoje em dia, havendo-se tornado mais independente, a autoridade assegura, às monarquias, vantagens de que um Estado livre jamais gozará. Que podem os republicanos opor a essa temível superioridade? Virtudes!" (*Histoire philosophique et politique...*, ed. 1774, I, 257).
58. *Le Secret... mis en évidence*, 17.
59. Ibid.: "Eles hesitam em se unir", afirma-se numa clara referência à política estatal dominante, "e sua ligação traz a felicidade."

60. Um membro que abandonou a ordem admite, a certa altura, que não acreditava "que fora da ordem existisse um único homem virtuoso sobre a Terra; cheio de desejo de tornar o mundo todo feliz, eu era intolerante em relação ao meu vizinho mais próximo, só por ele ser um 'leigo'"(J. M. Babo, *Über Freymaurer*, 12). "Todo o segredo dos franco-maçons consiste em ensinar, através de símbolos, que a verdadeira religião é a moral e as verdadeiras virtudes são as virtudes sociais" (*Abrégée de l'histoire de la franc-maçonnerie*, Lausanne, 1779, 192, citado por Fay, *La Franc-Maçonnerie...*, 194).
61. Ver p. 37 deste livro.
62. Ver p. 51 deste livro.
63. Hobbes, *Leviathan*, II, 31.
64. Este significado funcional que o *arcanum* tinha, declaradamente ou não, em todos os sistemas doutrinários era planejado conscientemente como um conteúdo do próprio *arcanum* dentro da maçonaria inglesa, da qual se originaram todos os outros sistemas. "De que pode servir o mistério de algo que, provavelmente, em si mesmo não é nada?", pergunta em 1744 um autorizado membro das lojas de Frankfurt chamadas "De l'Union" e "De l'Égalité", que ainda estavam sob influência direta da maçonaria inglesa: "Trata-se de uma precaução: todas unidas entre si tão estreitamente quanto o são os membros de qualquer delas. É esse o motivo de nosso rigor em guardar o segredo" (*Le Secret... mis en évidence*, 14). Esse escrito serviu para a defesa da maçonaria e foi publicado com a permissão das lojas. A loja "De l'Union" foi fundada pelo embaixador francês enviado para as festas de coroação do imperador de Frankfurt. O documento de fundação londrino data de 1743 (cf. Runkel, *Die Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, I, 153).

III

65. Adam Weishaupt, *Schilderung der Illuminaten, Gegenstück von Nr. 15 des grauen Ungeheuers*, 23.
66. Joseph Utzschneider em Cosandey, Renner e Utzschneider, *Drey merkwürdige Aussagen die innere Einrichtung des Illuminatenordens in Bayern betreffend*, 36.
67. A declaração é de Nicolai, citado por F. J. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluss...*, 111. "Expectativas imensas" ligavam-se à maçonaria, cujas promessas alimentavam uma "confiança inabalável" (ibid., 47).
68. Citado por A. Kohut, *Die Hohenzollern und die Freimaurerei*. O trecho encontra-se em uma carta ao Príncipe Fr. Aug. von Braunschweig-Lüneburg, em que Friedrich rechaça qualquer intromissão do Duque Ferdinand von Braunschweig na maçonaria da Prússia em 1777.

69. "A manutenção do segredo ... parecia-me ter sido introduzida ..., a fim de preencher o largo abismo que há e tem de haver entre os diferentes estamentos do Estado e, portanto, criar entre os membros desiguais uma igualdade que parece necessária em um trabalho comum orientado para um objetivo comum, e que vem a ser impossível em sociedades públicas" (Meggenhoffen, *Meine Geschichte und Apologie*, 70).
70. *Le Secret... mis en évidence*, 17.
71. "O segredo é o 'meio' que une os irmãos sob o nome comum, grandioso e elevado de um ser humano" (Bode?), *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern*, parágrafo 4, sobre "Cosmopolitismo", 37ss.
72. Os maçons diziam reiteradamente, a respeito de si mesmos, que eram "muito úteis", "sobretudo porque o *arcanum* permanece oculto aos olhos do homem comum" (*Des verbesserten Konstitutionsbuches...*, II, 219). O segredo servia "para poder perseguir mais tranqüilamente os objetivos morais [*Zwecke*], evitando a intromissão sempre possível dos ineptos" (Meggenhoffen, *Meine Geschichte und Apologie*, 70). Ver também *Le Secret... mis en évidence*, 14, *passim*.
73. "... se o primeiro grau, sendo a expressão dos superiores, já enobrece, o que se pode esperar daqueles que são ainda mais elevados!" (*Drey merkwürdige Aussagen...*, 26).
74. "Todos os membros de uma sociedade secreta esperam ouvir algo mais do que ouvem no mundo; esperam com razão algo notável e grandioso, algo que não é sabido por todos", afirma Weishaupt; por causa dessas altas expectativas, "instituíram-se os graus mais elevados" (reproduzido da *Anrede an die Illuminates dirigentes* in *Die neuesten Arbeiten des Spartacus (Weishaupt) und Philo (Knigge)*, 63ss).
75. "Acreditava estar sob a mais severa vigilância de várias pessoas que desconhecia e, portanto, procurava cumprir meus deveres da maneira mais rigorosa, pois estava certo de que nenhum dos meus atos permaneceria despercebido", relata Weishaupt sobre o período em que entrou para uma loja de Munique (citado por Engel, *Geschichte des Illuminatenordens...*, 60).
76. Cf. *Drey merkwürdige Aussagen...*, 41, 45, 51. Foi plano de Knigge e Bode, como diz o primeiro, "conduzir tudo de maneira tão secreta, de tal modo a conseguirmos tomar a Observância Estrita em nosso poder sem que ela própria o percebesse" (citado por Engel, ibid., 138). Aspiravam a estabelecer-se como os verdadeiros superiores, como os "desaparecidos", por assim dizer. "Mediante a imperfeição e o que é tantas vezes dado conhecer de suas instituições", a franco-maçonaria deveria "servir de máscara a uma instituição melhor e mais perspicaz (isto é, a Ordem dos Iluminados), de modo que a oposição e o

governo públicos não tivessem em relação a eles [os iluminados] qualquer desconfiança" (*Nachtrag von weiteren Originalschriften...*, II, 117). Sobre a decadência dos sistemas alemães, sobre o Congresso de Wilhelmsbader como última tentativa de união e sobre a atividade dos iluminados para se estabelecerem como uma nova organização central, cf. Rossberg, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter des Französischen Revolution*, 74ss.

77. "Todas as traições por parte de seus subordinados lhes pareciam desejáveis, em parte para penetrar no fundo das coisas, em parte para deixar os traidores constantemente temerosos e, no caso de não obedecerem, ameaçá-los com a divulgação de suas traições", em um escrito de réplica (talvez de Bode, *Drey merkwürdige Aussagen...*, 45). Em uma das réplicas (de Bode?) lê-se sobre a "dissimulação dos superiores": nenhuma instituição é "adequada para observar corretamente os subalternos, torná-los dóceis à sociedade, esconder e separar dos olhos dos subordinados, da melhor maneira, a deficiência das pessoas em relação ao próprio trabalho" (*Gedanken...* 1786).
78. *Drey merkwürdige Aussagen...*, 9. Transformo "cada um no espião do outro e de todos. Em seguida, os aptos são selecionados para os mistérios", escreve Weishaupt a Knigge (citado em "Originalschriften", B. Stattler, *Das Geheimnis der Bosheit...*, 45). Na ordem dos Rosa Cruz também havia, de acordo com o sexto item do juramento, a obrigação de delatar os irmãos aos superiores (v. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluss...*, 137).
79. Adam Weishaupt, *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath Ut(z)schneider in München*, apêndice "Unterricht zu besserer Beurteilung der inneren Einrichtung des Ordens", 90. *Drey merkwürdige Aussagen...*, 10, 40. O sistema de dominação moral dos iluminados é descrito por Le Forestier; cf. especialmente *La Théorie de la société secrète*, de Weishaupt. Além disso: E. Lennhoff, *Politische Geheimbünde*, cap. "Die Weltverschwörer" (a favor dos maçons) e A. Rossberg, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter des Französischen Revolution*, "Führungslehre" (contra os maçons) cap. I, 3.
80. (Bode?), *Gedanken...*, 37.
81. O grêmio dirigente dos Iluminados também era chamado de "comissão moral" ou *"Fiscalat"*. "Diretório da tolerância" é o nome dado por V. Göchhausen em *Die Enthüllung des Systems der Weltbürgerrepublik*, 376.

81a. Knoop e Jones, *The Genesis of Freemasonry*, 194ss.

81b. Albert Lantoine, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, 70.

82. Cf. os respectivos artigos em Lennhoff-Posner (*Internationales Freimaurerlexikon*) e Runkel (*Die Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, I, 148). H. Riegelmann, deixando de lado sua tendência, oferece

um inventário útil em *Die europäischen Dynastien in ihrem Verhältnis zur Freimaurerei.*

83. Cf. Fay, *La Franc-Maçonnerie...*, 197ss, e Lennhoff-Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, artigo "França".
84. Fay, *Benjamin Franklin* e *La Franc-Maçonnerie...*, 144ss, 226ss.
85. Ibid.
86. Isso vale especialmente para a França e independe da difícil pergunta sobre os planos revolucionários. Cf. o quadro geral dessa questão polêmica em Fay, *La Franc-Maçonnerie...*, 265ss, e Louis Villat, *La Révolution et l'Empire*, I, 78ss. Além disso, D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française*, 357ss, e Roger Priouret, *La Franc-Maçonnerie sous les lys.* Ao acentuar o imenso poder social dos maçons, ele descarta a crença em um plano revolucionário direto.
87. Pétion, Brissot, Danton, Rabaut-St. Étienne, Sieyès (não os Robespierres) eram membros da lojas parisienses, em parte da loja dos Neuf Sœurs (Fay, *La Franc-Maçonnerie...*, 229ss). Sobre a utilização de organizações sociais anteriores à Revolução na formação do aparelho de comando jacobino, ver C. Brinton, *Europa im Zeitalter der Französischen Revolution*, 65ss. As lojas teriam contribuído para a Revolução, não como tais, "mas como associações de clubes", constata retrospectivamente De Maistre (citado por E. Dermenghem em De Maistre, *La Franc-Maçonnerie, mémoire au Duc de Brunswick*, 1782, 30). Cf. especialmente A. Cochin, *Les Sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789)*, 2 v., Paris, 1925, *La Révolution et la livre pensée*, Paris, 1924, 144 e *Les Sociétés de pensée et la démocratie*, Paris, 1921. Em 1784, Necker afirmava que "a maioria dos estrangeiros se esforça para ter uma idéia correta da autoridade que a opinião pública exerce na França. Eles têm dificuldade para entender que há um poder invisível que estabelece leis, mesmo sem dinheiro, guarda-costas ou exército; estabelece leis que são seguidas até pelo rei no palácio. Contudo, não há nada que seja mais verdadeiro" (citado por v. Böhn, *Rokoko, Frankreich im 18. Jahrhundert*, 318). Quando Calonne, o sucessor de Necker, quis eliminar os privilégios para acabar com a crise financeira, "a crise inconcebível", disse ao rei que as ordens privilegiadas "já estão indiretamente submetidas na pessoa de seus feitores". "Objections et réponses", *Denkschrift Calonnes an den König*, nov. 1786, reproduzido em Glagau, *Reformversuche...*, 358). Mas Calonne não era o formador de opiniões; estes, se é que houve, estavam em cargos públicos ou na assembléia de notáveis, que se voltou contra Calonne. Lá, sem rodeios, o grão-mestre dos maçons, o Duque de Orléans, acusou o rei de ilegalidade, e de lá Lafayette, um membro dirigente da loja "Zu den Neun Schwerten" ["As Nove Espadas"], exigiu abertamente a convocação dos Estados Gerais (ibid., 291).

88. "Não há dúvida de que a ordem maçônica deve ser considerada como um vasto governo" (De Maistre, *La Franc-Maçonnerie...*, 115). Cf. E. Dermenghem, *Joseph de Maistre Mystique*, 60ss.
89. A franco-maçonaria "associa-se aos mais distintos príncipes", afirma em tom esperançoso um texto alemão de 1742, "e senta-se com os mesmos no trono do poder e do esplendor" (*Kurze historische Nachricht von dem Ursprung der Freimaurer-Gesellschaft...*, 1742, reimpresso em *Des verbesserten Konstitutionsbuches...*, segunda parte, 173).
90. De Maistre, *La Franc-Maçonnerie...*, 122.
91. (Weishaupt), *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath...*, 110. A chave para o segredo é a língua. A chave, portanto, "não é de metal algum", diz a ambígua cerimônia de iniciação dos aprendizes, "mas uma língua do bom juízo" (*Die entdeckte Heimlichkeit der Freymäurer*, 36).
92. "Já que todos os juízos ou ações nos denunciam", dizem os iluminados, "o constante autocontrole é tão importante quanto a supervisão dos superiores" (*Einige Originalschriften des Illuminatenordens...*, 31). Trair o segredo implicava, significativamente — ainda que só num plano simbólico —, desde as mais cruéis torturas à pena de morte (*Des verbesserten Konstitutionsbuches...*, II, 228; *Die entdeckte Heimlichkeit...*, 25). Embora o ritual secreto tenha sido denunciado em 1730 (v. Findel, *Geschichte der Freimaurerei*, 387), continuou a haver o que era socialmente relevante: a jurisdição interna da sociedade, destinada a proteger o trabalho secreto.
93. De Maistre, *La Franc-Maçonnerie...*, 120.
94. Dois anos depois (1784), a jurisdição própria foi uma das razões decisivas para dissolver a ordem. Cada membro da ordem tinha que conceder, segundo o protocolo, o *"jus vitae et necis"* durante a cerimônia de admissão. Reproduzido em *Einige Originalschriften...*, 88, 97: "Justamente por isso, concedo aos regentes do mundo que tenham (*sic!*) poder sobre a vida e a morte dos homens; por esta mesma razão, tenho o prazer de concedê-lo à minha ordem, que deve, como os regentes do mundo, promover o melhor dos homens."
95. *Le Secret... mis en évidence*, 27. Esta declaração encontra-se em um esboço das lojas e refere-se à época depois de Noé. Trata-se de uma das numerosas projeções do dualismo moral sobre um passado, enriquecido de mitos antigos, a partir do qual os maçons se legitimam no âmbito da filosofia da história. Ver p. 115 deste livro. Mantendo-se à parte do Estado, os irmãos reúnem-se em uma sociedade "de homens de bem, cuja felicidade e segurança consistem em não serem confundidas com o vício" (ibid., 14). "Buscamos construir", acrescentam, "e todas as nossas construções são prisões contra os vícios ou templos para a virtude" (*Kurze historische Nachricht von dem Ursprung der Freymaurer-Gesellschaft...*, II, 203). Esta formulação advém da *"ode apologétique"*

francesa (*Le Secret... mis en évidence*, 39), em que se retoma mais uma vez o mito da Astraea, cujo retorno à Terra deverá instaurar a idade de ouro. Esta citação mitológica está no limite entre o jogo alegórico e a criação semiconsciente de mitos histórico-filosóficos.

96. A "mais digna ordem dos franco-maçons", afirma-se no *Des verbesserten Konstitutionsbuches...*, II, 245, "tem um lugar ao lado do mundo todo". Assim sendo, "a ordem estabelece que, enquanto os segredos forem mantidos, não se pode encontrar nada melhor do que esta ordem; por outro lado, não existe nada pior do que revelar este segredo ao mundo" (241).
97. *Le Secret... mis en évidence*, 15.
98. Ibid., 10, 14.
99. A formulação anti-estatal dos planos conspiratórios das lojas aparece na *Kurze historische Nachricht...*, surpreendentemente cedo, em 1742. O autor anônimo (cf. Wolfstieg, *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, 1913 et seq.) relata uma das numerosas histórias, correntes na época, sobre sua origem. De acordo com o relato, o surgimento da maçonaria remontaria — em oposição à história universal de Anderson — ao período de construção do castelo de Kensington: "Quando este castelo foi construído, surgiu entre os trabalhadores uma conspiração contra as autoridades superiores." Embora falte a indicação da data, há uma alusão a Carl Stuart I, que teria sido a "causa" da revolução. O governo teria tomado conhecimento de todas as senhas dos conspiradores, exceto das dos maçons, que representavam a maior parte dos rebeldes, mas mantinham-se rigorosamente em silêncio. O conteúdo de seu segredo era que "os próprios supervisores, contra os quais se voltava na verdade seu projeto, tinham dado o pretexto ao descontentamento pela má administração da justiça". Em virtude dessa superioridade que advinha da inocência moral e do melhor conhecimento dos maçons, as autoridades maçônicas, para evitar o pior, viram-se obrigadas a declarar o mais rápido possível que "os maçons são livres, a saber, são livres (no sentido do direito positivo, mas falso) da punição merecida (no sentido do verdadeiro direito), livres sem a graça, que foi concedida aos trabalhadores (aos não iniciados, os homens ligados ao despotismo) por misericórdia".

O sentimento de justiça dos maçons, fundado na moral, torna supérfluos os atos de vontade e de clemência do monarca; fornece uma nova legitimidade e, por isso, sua proposição significa a eliminação do sistema absolutista. A senha de Kensington, prossegue o autor, "que foi escolhida para o ataque, um dos maiores e mais distintos segredos, ainda deve ser invocada pelos maçons de hoje". Em um comentário, apressa-se a afirmar — conforme a constituição que proíbe toda política — que os maçons não tinham de modo algum "a intenção de

exercer uma existência política". Ao contrário, seriam "pessoas honestíssimas e não procurariam empreender o que contrariasse direitos divinos, humanos ou outros quaisquer". A ambivalência da franco-maçonaria, de planejar o "ataque" no interior mas recusar externamente toda política — até mesmo para, sob a proteção do segredo, poderem planejar —, torna-se flagrante nesse documento. Ou ainda: "São reais as coisas com as quais os maçons se preocupam ... não digo em que consistem e também não convém dizê-lo, porque são segredos." Em todo caso, "silogismo lógico" ou "falsos conhecimentos de escola" não seriam praticados. "Todo o sistema dedica-se apenas à investigação de coisas políticas e naturais" (225). Formavam uma sociedade "em que não agem a não ser para manter-se vivos ... Embora a maioria dos membros da sociedade seja capacitada para as coisas de Estado mais importantes, não pode candidatar-se a elas ... tudo deve permanecer em ordem ... até que um membro diligente seja escolhido para coisas importantes" (267). Mas, se porventura um maçom moral alcançar um posto dirigente, verão que não irá colocar em prática um "regime maquiavélico". Esta obra foi publicada em Multz/Frankfurt, ou seja, no mesmo lugar em que se elaborou *Le Secret... mis en évidence.* A loja de Frankfurt ainda estava sob influência direta da grande loja de Londres, o que, em todo caso, como nota a contragosto Runkel, explica o tom radical. Aqui foi utilizada a edição anexa ao *Konstitutionenbuch* de 1783, que também surgiu em Frankfurt (*Die Geschichte der Freimaurerei in Deutschland,* II, 179ss). Wolfstieg comenta que desse escrito (sem dúvida muito franco e público!) poucos exemplares teriam sido conservados. A mediação de 1783, para a radicalização cada vez maior dessa época, inclusive na Alemanha, é característica.

Evidentemente, a história da rebelião de Kensington não repousa em procedimentos factuais. Th. Faulkner informa (*Histories and Antiquities of Kensington,* Londres, 1820) que a família Finch — simpática aos Stuarts — estava de posse do castelo, até William III comprá-lo e deixar que Wrend o reformasse em residência. Tudo indica que a lenda tenha se associado a essa transição. Supostamente no mesmo ano, Wrend ingressou em uma loja, mas se o escrito não tem uma só palavra que se refira a ele, tampouco toma posição em relação à lenda "autêntica" elaborada por Anderson (que o acusava de falta de cuidado para com o sistema das lojas). Assim, permanece o surpreendente fato de que esse texto renuncia conscientemente a uma antiga história da origem, tendo em vista criar uma tradição para a Revolução de 1640.

100. *The Constitutions...*, artigo 2, "Of the Civil Magistrate" (a antiga expressão *prince* foi deixada de lado em 1723; na edição alemã, fala-se em *força civil*). Os maçons sempre teriam sido protegidos por prínci-

pes e reis, por sua disposição para a paz e sua lealdade: "Portanto, se um irmão rebelar-se contra o Estado, não deverá ser confrontado em sua rebeldia, por mais que se possa sentir pena dele como um infeliz, e, não sendo condenado por nenhum outro crime, ainda que a Leal Irmandade deva de fato reprovar sua rebeldia e não abrigar ressentimentos ou dar motivo para rivalidade política ao governo nesse momento, ela não poderá expulsá-lo de sua Loja, e a relação que ele mantém com ela continuará inalterada." Esta determinação foi adotada em todos os países (cf. a edição alemã de 1783, 422), com a exceção da República Holandesa (v. Fay, *La Franc-Maçonnerie...*, 279).

IV

101. Heinrich Schneider, *Lessing, zwölf biographische Studien*, Munique, 1951, 177. No capítulo "Lessing e os franco-maçons" há um estudo crítico sobre a gênese do diálogo.
102. Cf. Erich Schmidt, *Lessing, Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*, 2 v., 2. ed., Berlim, 1899, II, 444ss.
103. Schneider, ibid., cita, entre outros, Born, Campe, Hamann, Herder, Jacobi, Lichtenberg, Mendelssohn, Nicolai e Reimarus.
104. Lessing, *Sämtliche Schriften*, 13, 349ss; 15, 484ss.
105. Ibid. São dele também as citações subseqüentes.
106. Ver p. 120 deste livro.
107. Ver nota 29, p. 215 deste livro.
108. A perspicácia política revelada por Lessing nessa passagem não está em contradição com a filosofia utópica da história que ele, como maçom, relata, e que havia desenvolvido com o "terceiro estágio da humanidade", já iniciado. Utopismo e planejamento racional estão longe de excluir um ao outro, mas parecem condicionar-se reciprocamente desde o século XVIII.
109. Lennhoff-Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, artigo "Lessing". Ver os dados históricos da relação de Lessing com a franco-maçonaria em Runkel, *Die Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, II, V, 141ss. A recusa que Runkel atribui a Lessing não condiz com as declarações que este fez sobre a maçonaria no século XVIII. O próprio Runkel admite que as declarações de Lessing se apóiam na literatura maçônica, de que havia em grande parte se apropriado com sua imensa erudição. O fato de a arte real nunca ter "entusiasmado" a "alma" de Lessing não constitui uma objeção às suas análises estruturais da franco-maçonaria.
110. Hans Rall, *Kurbayern in der letzten Epoche der alten Reichsverfassung 1745-1801*.
110a. A história das intrigas internas da ordem é contada por L. Wolfram, *Die Illuminaten in Bayern und ihre Verfolgung*.

111. Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, 110, e H. Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*, II, 268ss.
112. *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath...*, apêndice "Unterricht zu besserer Beurtheilung der inneren Einrichtung des Ordens", 87.
113. Ver p. 70 deste livro.
114. A. Weishaupt, *Kurze Rechtfertigung meiner Absichten*, 50, 86: "Deveis julgá-la de acordo com seus motivos e intenções. Então, desaparece todo engano e surge somente a verdade."
115. Cf. os estatutos dos iluminados, reproduzidos em *Einige Originalschriften...*, 12ss.
116. *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath...*, 97ss: "A sociedade não pode necessitar das pessoas tais como são; devem, antes, tornar-se aquilo de que se necessita..."
117. Terceira carta de Spartacus (Weishaupt) a Philo (Knigge), reimpressa em *Einige Originalschriften...*, 210ss. O iniciado se engana, diz-se na cerimônia de iniciação (*Orig. Schrift*, 72), ao acreditar que a ordem visa a "solapar o governo mundano e clerical e apoderar-se do poder mundial". Este era o ponto programático dos graus superiores (cf. *Nachtrag von weiteren Originalschriften...*, II, 93).
118. (Bode?), *Gedanken...*, 40. Cf. *Einige Originalschriften...*, 42. O sigilo dos irmãos tem por objetivo que "suas intenções e operações não sejam impedidas pela presença de mentes ignóbeis". Bode (1730-1793), filho de um jornaleiro que subiu socialmente, redator e tradutor de romances ingleses, é um tipo de burguês intelectualmente ativo que também aspirava à soberania política do homem novo (cf. Rossberg, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter des Französischen Revolution*, 82). Bode foi também quem fez Karl August, Goethe e Herder ingressarem na Ordem dos Iluminados. A obra citada deve ser atribuída a ele (cf. Wolfstieg, II); em todo caso, está entre as melhores páginas que foram redigidas pelos maçons, é escrita com fluência — na época, uma raridade — e reúne de maneira concisa todos os argumentos usados a favor e contra a ordem secreta.
119. *Nachtrag...*, II, 17ss. Os diretores das respectivas circunscrições em que se dividia a Europa Central, chamados provinciais, recebiam a seguinte instrução ("Instruktion für Provinzialen"): "Príncipes devem tornar-se membros da ordem somente em casos raríssimos" e jamais ascender a um grau superior ao de *Illuminatus major*. Eles não tinham acesso ao grêmio de dirigentes políticos.
120. No início da *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatores dirigentes* diz-se: "Agora chega a sua vez de dirigir os outros" (*Nachtrag...*, II, 44).

121. *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath...*, 96 (reprodução da "Instruktion für die Oberen" ["Instrução para os superiores"]).
122. Os iluminados queriam "introduzir no mundo inteiro um regimento moral que estivesse sob o seu poder em cada país. Todas as questões de clemência, concessões de serviços, promoções ou recusas — *"appellatione ad principem"* — iriam depender desse colégio. Assim, atribuíam-se "o direito ilimitado", diz um membro egresso, "de proferir a sentença definitiva sobre a honestidade e a utilidade dos indivíduos", e já executavam dentro da ordem a sentença final (*Drey merkwürdige Aussagen...*, 15).
123. O objetivo final da ordem era "introduzir a moral na vida prática" (Meggenhoffen, *Meine Geschichte und Apologie*, 69).
124. *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath...* e "Instruktion für die Oberen", 88.
125. *Nachtrag...*, II, 32. Sem expressar abertamente a conseqüência necessária, ou seja, ter o Estado existente sob controle, a própria ação transforma-se na indicação recíproca dos maçons para postos influentes e é citada como ponto principal do programa, em 1744, no *Secret...*, 18.
126. O número total de membros da ordem, no período de sua maior difusão pela Europa Central, Setentrional e Oriental, no início da década de 1780, era estimado pelo filho de Weishaupt, mais tarde general da Baviera, em 2.500 integrantes (ver Rossberg, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter des Französischen Revolution*, 54ss).
127. *Nachtrag...*, II, 30ss.
128. Citado por Lennhoff, *Politische Geheimbünde*, 25.
129. Ver nota 116 (p. 179 deste livro), em que se resume uma teoria contemporânea da razão de Estado. Babo, seu autor, foi um decidido adversário dos iluminados, e suas publicações tiveram grande repercussão.
130. A ordem "comandaria o mundo", anunciou Knigge em Heidelberg (citado por Scherer, *Wichtige Anekdoten eines Augenzeugen über die Französische Revolution*, Berlim e Leipzig, 1800, II, 10; citado em Rossberg, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter des Französischen Revolution*, 38).
131. *Nachtrag...*, II, 46.
132. Do discurso dirigido ao *Illuminatus major*, que se proferia após a cerimônia de iniciação, redigido por Knigge (reprodução parcial em Engel, *Geschichte des Illuminatenordens...*).
133. *Nachtrag...*, II, 80ss.
134. (Bode?), *Gedanken...*, 27. Um cosmopolita é um homem virtuoso. Por isso, "impõe a todas as suas inclinações os devidos limites, a partir dos quais começa a injustiça".
135. Em *Nachtrag...*, II, 115.

136. Alcançar o "poder" é somente seu "objetivo secundário" (*Einige Originalschriften...*, 215). Ver cap. III, 1.
137. *Nachtrag...*, II, 96.
138. Wieland, *Gesammelte Schriften*, I, 15, 224. Wieland oferece, a esse respeito, uma boa exposição da nova elite, que se mantém à parte do Estado para atacá-lo de maneira indireta e superior. A república das letras é "totalmente independente do Estado ... enquanto não fizer nada contra os seus princípios".

Concedendo-lhe um reconhecimento formal, os cosmopolitas separam-se do Estado: "O cosmopolita, como cidadão do mundo, segue todas as leis do Estado em que vive, cuja sabedoria, justiça e utilidade geral sejam evidentes, e as demais, por necessidade." Mas a necessidade, por sua vez, é mais uma vez contornada. Após separar-se do Estado, o cosmopolita volta-se indiretamente contra ele. Isso fica claro no exemplo oferecido pela liberdade de imprensa. "Escritos que contenham ofensas a pessoas, citadas pelo nome ou explicitamente designadas, e que são proibidos ou desaprovados pelas leis civis; escritos que procurem suscitar revolta ou indignação contra a autoridade legalmente constituída; escritos que se dirijam diretamente contra a Constituição legal do Estado; escritos que trabalhem para a derrubada de toda religião, moral e ordem civil — todos esses escritos são tão condenáveis em qualquer Estado quanto a alta traição, o roubo, o assassinato, etc. Mas a própria palavra é aqui tudo, menos ociosa, pois é tão essencial que nela repousa o caráter condenável de um escrito" (ibid., 227). Essas passagens pertencem às poucas em que o método indireto de combate é exposto de maneira aberta e inequívoca por um membro da república das letras.
139. Wieland, *Gesammelte Schriften*, I, 15, 221: "Além disso, a aparente neutralidade que os cosmopolitas observam na maioria dos casos em que o Estado se fragmenta em partidos, é tudo menos indiferença ... Só conheço dois casos em que os cosmopolitas se reuniram em um partido contra outro." (Na situação concreta, Wieland refere-se ao rei da França, como "um" partido, e aos notáveis do Parlamento de Paris, que acabavam de ser convocados para a Assembléia Nacional, que ainda não havia se reunido.) "No primeiro (caso), se for moralmente seguro que a adesão pública é realmente decisiva; no outro, se o partido evidentemente injustiçado correr o perigo de sucumbir sem apoio." Cf. a respeito o grande prognóstico de Wieland, de 1770, em que evitou de forma constrangedora o emprego da palavra "revolução" (ibid., VII, 434ss).

V

140. Schiller, *Sämtliche Werke*, v. 11, 91.
141. Schiller deu sua conferência em uma sessão da Deutschen Gesellschaft zu Mannheim [Sociedade Alemã de Mannheim] em 16 de junho

de 1784, sob o título "Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet" ["O teatro visto como uma instituição moral"]. Foi publicado na *Thalia*, n. 1, 1785, sem as palavras introdutórias, sob o título "Was kann eine gut stehende Schaubühne eigentlich bewirken?" ["Que efeito pode ter um teatro bem montado?"]. A Deutschen Gesellschaft foi fundada por Karl Theodor em 1775, segundo o modelo da Académie Française; no período em que Schiller falou, estavam proibidos (desde 1980) todos os escritos que, sem terem prévia autorização, "tratassem da Constituição da Câmara ou do Estado" (citado por Häusser, *Geschichte der Rheinischen Pfalz*, II, 949). Dentro da sociedade — à qual pertenciam, entre outros, Lessing, Klopstock, Wieland e os irmãos Dalberg — Schiller aparentemente não temia recorrer a palavras francas. O príncipe eleitor já tinha se mudado para sua nova residência em Munique. Cf. Berger, *Schiller*, I, 387ss, e Lipowsky, *Karl Theodor...*, 92ss.

142. Schiller, *Sämtliche Werke*, 100.
143. Ibid., 92.
144. Lessing, *Sämtliche Schriften*, 9, 207, 311 (*Dramaturgia hamburguense*, prólogo e peça n. 30). Cf. nota sobre Walzel (Schiller, *Sämtliche Werke*).
145. Schiller, *Sämtliche Werke*, 90.
146. Ibid., 95.
147. Ibid., 90. Sobre o emprego depreciativo do termo "político" que Schiller faz na ocasião, ver a carta a Dalberg, em que se queixa dos "senhores atores". Para minar sua situação, teriam — com "refinamento político" — representado mal sua peça *Kabale und Liebe* (Berger, *Schiller*, I, 422).
148. Schiller, *Sämtliche Werke*, 91.
149. Ibid., 97.
150. Ibid., 91.
151. A palavra "crítica" é um tópico do século XVIII. Inúmeros livros e escritos introduzem, em títulos pedantes, característicos da época, a palavra "crítica" ou "crítico". Em 1790, J. G. Buhle podia afirmar em Göttingen: "À nossa época cabe o mérito de ter investigado ..., explicado e esclarecido com crítica mais do que as épocas precedentes; por isso, tem recebido, com razão, o cognome de 'crítica'" (*Grundzüge einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften*, 39). Esta caracterização dada por contemporâneos permite suspeitar que a importância da crítica ultrapassava em larga escala o campo das ciências. Em compensação, a expressão "crise" era empregada muito raramente no século XVIII e de maneira alguma constituía um conceito central para a época. Este fato está longe de ser uma casualidade estatística, pois

guarda uma relação específica com a primazia da crítica, que será elucidada no decorrer desta investigação.

152. Schiller, *Sämtliche Werke*, 95.

153. Ibid., 95

154. Isso vale também para as línguas alemã, francesa e inglesa. Cf. J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1873. J. Murray, *A New English Dictionary*, Oxford, 1888, e Littré, *Dictionnaire de la Langue française*, 1877. As três notas que seguem se apóiam, em parte, nesses dicionários.

155. A palavra *Kritik*, crítica (em francês, *critique*; em inglês, *criticks*, hoje apenas *criticism*) tem em comum com *Krise* (em francês, *crise*; em inglês, *crisis*) a origem grega, a partir do verbo κριvω: separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar, combater. A mesma raiz, kri-, encontra-se no latim *cerno* e *cribrum*; em francês, *crible*; e em alto-alemão moderno, *reiter*, isto é, crivo. O emprego grego de κριvω e de κρισις referia-se, em geral, ainda que não originalmente, à jurisprudência e à prática jurídica. *Krisis*, crise, significa em primeira lugar separação, luta, mas também decisão, no sentido de uma recusa definitiva, de um veredicto ou juízo em geral, que hoje pertence ao âmbito da crítica. As significações, hoje separadas, de uma crítica "subjetiva" e uma crise "objetiva" ainda eram concebidas em grego sob um conceito comum. A palavra κρισις tinha um emprego jurídico, no sentido de juízo, processo e, em geral, tribunal. Assim, o "pró e o contra" é algo originalmente imanente à palavra *Krisis*, crise, de um modo em que já se inclui a decisão (cf. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Braunschweig, 1842; Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1951). No que se refere à decisão jurídica em si mesma, a palavra κρισις toma um sentido criador de ordem, tal como a utiliza Aristóteles (*Política*, 1253 a; 1275 a, b; 1326 b). A ordem de uma soberania e a ordem jurídica de uma comunidade dependem da decisão justa do juiz. Cidadão é somente quem participa da dignidade e do ofício de julgar (αρχη κριτικη). A formação do adjetivo κριτικος, que se pode verificar desde Platão, relaciona-se à capacidade e à arte de julgar, à decisão, à emissão de um juízo e, de modo geral, à consideração dos "prós e contras", à atividade "crítica" do juízo.

Também a *Septuaginta* [tradução grega do Velho Testamento, realizada no século III a.C., cujo nome se deve ao número tradicional de seus tradutores, N. da T.] utiliza a palavra κρισις no sentido da jurisprudência e do direito, cuja preservação e criação é tarefa do soberano (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. G. Kittel, 2. ed., Stuttgart, 1950). Pela aliança com Israel, Deus revela-se como o verdadeiro soberano e juiz; em São João, a palavra "crise" ganha o sentido de Juízo Final, de tribunal universal. Na estrutura temporal desse tribunal, a epifania de Cristo antecipa a decisão, ainda pendente mas já

experimentada na consciência dos crédulos. Esta significação, sob forma secularizada, irá marcar o século XVIII, sem que a expressão "crise" seja corrente. A expressão "crítica", isto é, ato de julgar, de proferir um juízo, irá dominar a vida pública, ao passo que "crise", como ordem jurídica, no sentido grego ou como tribunal universal, no sentido cristão, desaparece. Já no latim, a palavra é, em larga escala, limitada a seu sentido medicinal, conforme o exemplo de Hipócrates e Galeno (η κριτικη ημερα). No artigo "Crise" (*Enciclopédie*), esta tradução é um fato histórico do passado: "Galeno nos ensina que a palavra crise é um termo do direito que os médicos adotaram e que significa propriamente um julgamento."

Em latim, a crise de uma doença e o juízo médico são conceitos ligados, que limitam o conceito de crise ao campo médico (Forcinelli e Furlanetto, *Lexicon totius Latinitatis*, Patavii, 1940: *"A medicis dicitur subita morbi mutatio novumque indicium, ex quo judicari potest, quid aegro futurum sit"* ["Dizem os médicos que uma súbita mudança da doença apresenta novo sintoma, a partir do qual se pode fazer o prognóstico do doente"]). Cf. Santo Agostinho, 6, *Confessione*, I *in fine*: *"Critica accessio morbi est, ex qua de sanitate aut morte aegrotantis judicium ferri potest"* ["De um surto crítico da doença pode-se prever a saúde ou a morte do doente"]. O *"criticus"*, porém, como no grego, é também *"grammaticus"* e juiz em matéria de arte. Na Idade Média, a palavra *"crisis"* permaneceu restrita ao uso médico e designava o estágio decisivo para o desenvolvimento de uma doença, em que se decidirá o que ainda não está decidido. Este sentido da palavra se manteve — inclusive durante o século XVIII — até os dias de hoje. Ver nota 124, p. 229 deste livro.

A crítica, por outro lado, afastou-se da palavra crise, que lhe correspondia originalmente, e permaneceu restrita à arte de julgar e apreciar, sem que seu sentido incluísse a gravidade de uma decisão, tal como ocorria no sentido teológico, jurídico e médico da crise. O peso da forma adverbial e adjetiva "crítico" (*critique, critic, critical*) varia, portanto, conforme a referência à "crise" ou à "crítica". Em 1702, um inglês escreveu: "Como é estranho o modo como algumas palavras perdem seu sentido primitivo! Por crítico entendia-se, originalmente, um bom juiz; entre nós, hoje em dia, não significa nada além de um esmiuçador de erros" (*Eng. Theophrast* 5, citado por Murray, *A New English Dictionary*, Oxford, 1888). Collier informa em *The Great Historical, Geographical, Genealogical and Political Dictionary* (2. ed., Londres, 1701) sobre os *"criticks"* presunçosos que haviam se tornado igualmente suspeitos aos olhos de príncipes, eruditos, protestantes e católicos; como castigo, a maioria deles teria sido acometida de morte violenta ou maligna.

Zedler, dentro de uma tradição humanística, ainda atribui a *"crisis"* e *"critic"* uma significação comum em seu *Grossen vollständigen Universal-Lexicon* (Halla e Leipzig, 1733). *"Critic"* é "ato de julgar", assim como *"crisis*: ato de julgar, razão e reflexão, e por isso se diz que um homem não tem *'crisin'*, isto é, não pode julgar coisa alguma". Mas também Zedler indica como a significação mais corrente da palavra crise o ponto de virada de uma doença, entendendo por ela, significativamente, apenas a virada para a cura.

"Hoje em dia, chama-se *'crisin'* a ação salutar da natureza pela qual se expulsa do corpo a matéria da doença e este se livra da ruína e da doença." Embora Zedler ainda não conhecesse o "crítico", evidencia em seu artigo "Critic" uma das raízes da hipocrisia em que degenerou a crítica no século XVIII: "Como a crítica contribui em muito para a verdadeira sabedoria, não pelo seu trabalho imediato, mas por mediações, ocorreu que os espíritos que se aplicam à mesma sejam acometidos de grande soberba, atribuindo-se como imediata a utilidade mediata e arrogando-se o ofício de juiz..." Aí aparece o tema do século.

156. O dicionário de Grimm designa este grupo de palavras como "verdadeiramente recentes" na língua alemã. Só teria sido incorporado no século XVIII (cf. Bäumler, *Kants Kritik der Urteilskraft...*, 96ss). J. Chr. Adelung, em *Versuch eines vollständigen grammatischen kritischen Wörterbuchs der Hochdeutschen Mundart...*, ainda não cita a palavra crise. Apresenta como expressões novas *"Kriticus"* [crítico] e *"Kunstrichter"* [juiz de arte]. Este faria do juízo da obra de outros um "negócio", e as expressões *"Sprachrichter"* [juiz da linguagem] e *"Klügelmeister"* [aproximadamente, "mestre em espertezas"] seriam perfeitamente adequadas à forma grega κριτικος, pois desta adviriam *"Kreet"*, *"Krit"*, *"Zank"*, *"Streit"*, *"Hader"*, etc. Com respeito à França, cf. v. Wartburg, *Französisches Ethymologisches Wörterbuch*, Basiléia, 1946, 2/II, 1355. O grupo de palavras estabelece-se na época clássica. Na Inglaterra pode-se verificar a palavra *"criticism"* desde 1607; em Bacon aparece "crítico literário" (*critic*) (*Adv. Learning*, I, VI, § 21), e Hobbes utiliza a palavra para intepretação filológica e comparação textual (*The English Works*, VII, 389ss).

157. Em 1626 falava-se em um *"criticke Scholiast upon the Revelation"* (W. Sclater, *Expos.* 2. Thess.) ou, em 1641, em *"learned and criticall Christians"* (J. Jackson, *True Evang.*, I, 69) ou, ainda, em 1635, em *"learned Divines and criticke Expositours"* (N. Carpenter, *Geog. Dch.*, II, v. 67). Em 1684, após a publicação do *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, um editor inglês da Bíblia dirige-se contra *"some Jewish Criticaster"* (*N. S. Crit. Eng. Edit. Bible*, VIII, 51). Ainda hoje designa-se a crítica textual das escrituras sagradas por *"higher citicism"* (Murray, *A New English Dictionary*, Oxford, 1888 et seq.).

158. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, prefácio.
159. L. Cappelle, *Critica Sacra, sive de variis quae in sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus* ["Crítica sacra, ou das variantes que ocorrem nos textos dos livros sagrados do Velho Testamento"], Paris, 1650. Sobre Cappelle, ver o respectivo artigo de E. Bertheau (*Realencykl. für prot. Theologie u. Kirche*, Leipzig, 1897, v. III). Sobre o impulso que a crítica histórica recebeu dos debates teológicos, cf. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II, 112ss.
160. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, prefácio. Seria um grande equívoco dos protestantes acreditar que a Bíblia era "clara em si"; por isso, o Concílio de Trento invocou com razão a tradição dos Pais da Igreja; mas o Concílio "nem por isso proibiu os particulares de buscarem outras explicações quando não se tratasse da fé. Pelo contrário..." Justamente por isso, Simon podia submeter os Pais da Igreja à sua crítica: "Os que buscam a verdade em si e sem preocupação não se detêm no nome das pessoas nem em sua antiguidade, principalmente quando não se trata da fé."
161. Os protestantes impediram por cem anos a impressão da obra principal de Cappelle, até os próprios oratorianos conseguirem obter o privilégio real de impressão. Cappelle publicou sua *Critica sacra* junto com um escrito contra Buxtorf, *Criticae adversus injustum censorem justa defensio* ["As críticas contra o injusto censor são justa defesa"]. Sobre Simon, cf. Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne* (ed. alemã: *Die Krise des europäischen Geistes*, 217ss).
162. Na luta contra a crítica da Bíblia, protestantes e católicos estavam de acordo, assim como os dois grandes adversários no campo católico, Bossuet, que falava da "crítica audaciosa" de R. Simon e via nela a "doença e a tentação do nosso tempo", e Fénelon, que considerava a "*critique*" como "*séditieuse*" e remetia os críticos malignos ao Tártaro, onde teriam castigo pior que os parricidas; eles pertenceriam ao grupo de pessoas "que o vulgo não considera culpadas e que a vingança divina persegue implacavelmente" (*Œuvres complètes*, 6, 521, *Télémaque* 1, XIV). "Esses monstros, os críticos!", exclama Pope referindo-se aos críticos contemporâneos em 1709, "nos quais os súditos livres dos céus questionariam seus direitos, para que o próprio Deus não parecesse demasiado absoluto." Em seguida, passa a doutriná-los a respeito de suas verdadeiras tarefas morais como críticos (Alexander Pope, *Collected Poems*, Londres, 1951, *An essay on Criticism*, II, 545ss).
163. Somente no período tratado, esta oposição — antiga, do ponto de vista da história do problema — acentuou-se em uma tensão predominante no mundo intelectual. Cf. D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française*. Sobre a autonomização do conceito de *ratio*

e *natura* também no âmbito das igrejas protestantes, crentes na Revelação, cf. J. Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, 50ss, 327ss.

164. Richard Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament...*, prefácio.
165. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, artigo "Livineius", 1727 b.
166. Pope, *An essay on Criticism*, 74ss. Pela primeira vez os críticos exerceriam sua justa soberania em Roma (*"long succeeding critics justly reign'd"*).
167. Artigo "Alegambe", 155 b; "Acontius", 66 a. Bayle toma aqui posição ante uma questão largamente discutida: o presente seria decadente ou progressista? Enquanto Simon se achava superior em relação a todo o passado, em virtude da sua crítica, Bayle é cético também em relação a essa questão, embora visse progressos no âmbito das ciências. Diz que hoje em dia se é "menos sábio", mas em compensação *"plus raisonnable"*, uma fórmula que será retomada por Voltaire na *Enciclopédie* (artigo "Gens de lettres"): os críticos não se distinguiriam mais pela erudição, mas por seu "espírito filosófico", que necessariamente impregnaria toda a sociedade.
168. "A razão humana ... é um princípio de destruição e não de edificação. Só serve para criar dúvidas e se voltar para um lado e para outro, de modo a eternizar uma disputa..." (artigo "Manichéens", 1900).
169. Pelo sentido, pode-se trocar com freqüência e facilmente, no século XVIII, a palavra "crítico" pela palavra "racional". A própria razão se transforma no processo crítico da determinação da verdade. Cf., a respeito, Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 16: "O século XVIII como um todo concebe a razão nesse sentido. Não a toma como um conteúdo fixo de conhecimentos, princípios e verdades, mas, antes, como uma energia, uma força, que só pode ser compreendida inteiramente em seu exercício e atuação."
170. Vico, *De nostri Temporis studiorum Ratione*, 20, 26.
171. A crítica, como um meio geral para alcançar a verdade, é freqüentemente associada à lógica (assim por Diderot, *Œuvres*, III, 465 (1775); e o mesmo em Buhle, ibid., 38; sobre a ligação entre lógica e crítica, cf. Bäumler, *Kants Kritik der Urteilskraft...*, 167ss). O uso predileto da palavra "crítica" para designar métodos de elaborar uma normatividade do belo, seu conhecimento ou produção — Cassirer chega a definir o "século da crítica" desde o ponto de vista dos "problemas fundamentais da estética" — é característico para o surgimento da autoconsciência burguesa. A filosofia e a crítica de arte selaram uma união pessoal (Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, 368). Somente na estética, diz Bäumler, o homem é reconhecido enquanto homem; ele fornece exemplos ilustrativos para a função sociológica do "bom gosto", da "faculdade de juízo" em questões de arte e, ao mesmo tem-

po, do trato humano, para a formação de uma plataforma autônoma. É o "estético" (*aestheticus*) que substituiu o "político" (*politicus*) como figura humana típica na virada do século (Bäumler, ibid., 208).

172. Artigo "Archelaus", 290 b.
173. R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament...*, prefácio. Também Pope, que quer determinar a crítica em seu "verdadeiro fundamento", ao investigar a "natureza" vê na "parcialidade" a raiz de todos os males, que impede uma crítica adequada à natureza, de modo que os partidos tradicionais entre os eruditos se orientariam segundo os partidos do Estado (*An essay on Criticism*, 69).
174. "Em suma, o destino do homem está em uma situação tão precária que as luzes que o livram de um mal precipitam-no em outro. Basta perseguir a ignorância e a barbárie para fazer desaparecerem as superstições e a ingênua credulidade do povo, tão fecunda para seus líderes, que depois disso abusam de suas vantagens para mergulhar no ócio e na devassidão. Mas, ao esclarecerdes os homens sobre esses distúrbios, inspirareis neles uma vontade de examinar tudo; eles esmiuçam e descobrem tantas sutilezas que não encontram nada que satisfaça sua pobre razão" (artigo "Takiddin", 2688 A).
175. Artigo "Catius", 812 a, b.
176. Cf. A. Cochin, *La Révolution et la libre-pensée*, Paris, 1924, 76ss.
177. P. Bayle, *Commentaire philosophique...*, 1686, parte I, 1, citado por Hazard, *La Crise de la conscience européenne* (ed. alemã: *Die Krise des europäischen Geistes*, 136).
178. *Œuvres de M. Bayle*, 4 v., La Haye, 1737, II, 594. A palavra vem do *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*, um escrito anônimo, cuja autoria sempre foi expressamente reivindicada por Bayle; citado na seleção de textos de M. Raymond, *Pierre Bayle*, Paris, 1948, 218. Cf. também o decisivo artigo "Aureolus", I, 399, nota B, em que Bayle fala do tema "Estado e progresso" (ver nota 144, p. 232 deste livro). Ele ainda via no Estado, como Hobbes e Spinoza, uma manifestação da razão, sem que considerasse, evidentemente, a "política" como algo "racional". "A desordem é inevitável na política, ... em vão se busca um remédio para isso" (artigo "Bourgogne", 639 b).
179. Ver nota 144, p. 232 deste livro.
180. Artigo "Catius", 812 a, b. Além disso, "Dissertation sur les libelles diffamatoires", v. 4 do *Dictionnaire historique et critique* de Bayle.
181. Voltaire, *Œuvres*, VIII, 551ss.
182. Por um lado, Voltaire sempre deixa entrever que está apresentando uma obra que "tem mais a dizer do que parece dizer", como no prefácio ao *Zadig*, cheio de invectivas contra a ordem estabelecida (*Œuvres*, XXI, 32, 1747); por outro lado, esforça-se para assegurar a utilidade, a inocência e o caráter inofensivo da crítica. Por exemplo, na *Enciclo-*

pédie, para a qual redigiu o artigo "Gens de lettres". A crítica textual não seria mais tão necessária, constata junto com Bayle. Os críticos são hoje "uma parte que se tornou necessária ... sua crítica já não se realiza em palavras gregas e latinas. Apoiada em uma filosofia sadia, destruiu todos os preconceitos com que estava infectada a sociedade ... e com isso, na verdade, prestou um serviço ao Estado. Às vezes nos surpreendemos com o fato de que o que outrora transtornava o mundo já não o perturba hoje; é aos verdadeiros literatos que devemos isso" (*Œuvres*, XIX, 252).

183. Voltaire, *Œuvres*, XX, 218; cf. X, 428, 1771.
184. Artigo "Critique", *Dictionnaire Philosophique*. Voltaire, nesse artigo, não trata mais dos críticos de fontes históricas ou dos filólogos, mas conta entre os críticos — à diferença de Bayle, ainda que mantendo uma distância irônica — os satíricos e *"libellistes"*. Mas seus exemplos depreciativos, dos "inspetores de carne" e dos "sapos" que vão deixando seu rastro aos demais sapos, são colhidos nas fileiras de censores e ex-jesuítas oficiosos. O ideal do crítico isento de preconceitos, suprapartidário e difícil de encontrar — do *"bon juge"* — ainda está presente em Bayle.
185. Cf. D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française*, 105, e Hazard, *La Pensée européenne...*, partes I, II. Em 1768, Frederico o Grande escreveu em seu testamento: a religião "alcançou evidentemente o seu momento de transição e se encaminha para o declínio..." (*Die politischen Testamente*, 230).
186. Enquanto o artigo sobre o crítico ainda se refere ao editor, comentador e gramático — em suma, ao crítico textual —, o longo artigo de Marmontel já mostra que a crítica, para além da arte e da ciência, se estendeu, por definição, ao Estado e à sociedade. Ver, em particular, a parte sobre crítica da história e "crítica da moral" (*Enciclopédie...*, ed. Lausanne e Berna, 1779, t. X). Sobre o conteúdo da crítica política, cf. Eberhard Weiss, *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie*.
187. Cf. H. Hans Hinterhäuser, "Utopie und Wirklichkeit bei Diderot", *Heidelberg Forschungen*, 1957, 120.
188. Diderot, *Œuvres complètes*, XIV, 35; artigo "Cas de conscience", *Enciclopédie*.
189. Ibid., IX, 252.
190. Ibid., X, 237, Salão de 1763. Diderot refere-se a uma palavra de Malherbe sobre a morte, que Bayle havia empregado em sua dissertação "sobre os libelos difamatórios" para caracterizar as sátiras: "Que a guarda que zela pelas barreiras do Louvre / Não proíba a entrada dos reis" (*Dictionnaire historique et critique*, IV, 2959ss).

191. Característico aqui — e elucidativo para a disputa política que estava por vir — é o destino dos teólogos que queriam salvar a Revelação, submetida ao fogo cerrado da crítica histórica e racional, adequando-a à "razão". "Somos cristãos" é o que Lessing faz os "teólogos de hoje" dizer: "Cristãos bíblicos, cristãos racionais. Queremos ver quem é capaz de acusar nosso cristianismo da mais insignificante contradição com a saudável razão!" "Quão melindroso", acrescenta Lessing, "é travar contato com quem enaltece e adormece a razão, ao difamar os adversários da Revelação como adversários da saudável razão! Eles corrompem tudo que quer ter razão e não tem!" Para os representantes da razão, esses sincretistas são os adversários mais perigosos; com implacável mordacidade e discernimento conceitual, Lessing entra em campo contra eles em seus polêmicos escritos teológicos (*Sämtliche Schriften*, XII, 432). Lessing estava "certo de que a transição de verdades racionais para verdades reveladas é extremamente duvidosa" e separava rigorosamente os dois domínios, embora de modo algum negasse a Revelação. A razão, é claro, tem prioridade. Somente ela pode "decidir" se a Revelação, que supera o "conceito" de razão, "pode e tem que existir". Cf., a respeito, M. Wundt, *Kant als Metaphysiker*, 441ss.
192. Frederico O Grande, *Werke*, ed. Volz, Berlim, 1912, II, 2, e *Œuvres*, II, Berlim, 1846. Nos três prefácios às histórias das Guerras da Silésia, Frederico trata da questão da relação entre moral e política. Em *Die Idee der Staatsräson*, F. Meinecke analisa esta polaridade na filosofia e na visão de Frederico sobre o Estado. Segundo ele, o imperador levava "conscientemente uma vida dupla, como político e como filósofo" (326). A questão da relação entre uma normatividade moral e as ações decorrentes da necessidade política o acompanhou durante toda sua vida. Ver na temática de seu "Macchiavell und Antimacchiavell" um "dualismo implantado por Frederico", que desde então teria se tornado um difícil problema para a Alemanha, significa transformar a intervenção pessoal do imperador nesse dualismo em uma culpa, precisamente onde não se deve buscá-la. No século XVIII, o dualismo moral era um acontecimento transcendente a todos os indivíduos.
193. M. Merleau-Ponty distingue, em sua *Phénomenologie de la perception*, Paris, 1945, 190, entre uma hipocrisia psicológica, isto é, a de quem sabe que encobre seus verdadeiros pensamentos, e uma hipocrisia metafísica. Esta última engana a si mesma ao recorrer à generalização e incorrer em um estado ou situação que não é uma fatalidade, mas tampouco algo estabelecido ou desejado; esta hipocrisia acha-se inclusive em um homem "sério" e "sincero" cada vez que afirma ser, sem reservas, o que é.
194. Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, 502.

195. Sobretudo na história o leitor precisaria de um guia moral: "Esse guia seria um crítico capaz de distinguir a verdade e a opinião, o direito e a autoridade, o dever e o interesse, a virtude e a glória em si; em suma, de reduzir o homem, fosse quem fosse, à condição de cidadão; uma condição que é a base das leis, a norma dos costumes e da qual nenhum homem ou sociedade jamais teve o direito de se libertar" (artigo "Critique", *Enciclopédie*).
196. Ibid.
197. "O governo arbitrário de um príncipe justo e esclarecido é sempre ruim. Suas virtudes são a mais perigosa e mais certeira das seduções ... Ele retira do povo o direito de deliberar, de querer ou não querer, e até de se opor à sua vontade quando ele ordena o bem..." (Diderot, *Œuvres complètes*, II, 381). Mais uma vez, foi Rousseau quem extraiu a conseqüência radical disso, ao dizer: "Seja como for, um povo é sempre senhor da mudança de suas leis, inclusive as melhores, pois, se lhe aprouver prejudicar a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?" (*Contrat social*, II, c. 12).
198. *Enciclopédie*, artigo "Critique".
199. Diderot, *Lettre apologétique de l'Abbé Raynal à Mr. Grimm* (in *Œuvres philosophiques*, 641).
200. Diderot, *Œuvres*, VII, 387. Cf., a respeito, a declaração de Rousseau no prefácio ao *Émile* (*Œuvres complètes*, III, 3): "A literatura e o saber de nosso século tendem muito mais a destruir do que a construir. Censura-se num tom de mestria; para propor, é preciso atacar um outro que seja menos agradável à altivez filosófica." A autoconsciência de Rousseau nutria-se sabidamente da crítica aos filósofos dominantes, mas seu comentário, ainda assim, é característico para a repúblicas das letras, cuja lei fundamental era precisamente a crítica da crítica. Cf. Simon, ibid., prefácio; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 978a, 982b; e Voltaire, *Œuvres*, VIII, 305 (1727), XXIII, 47ss, *Mémoire sur la satire...* (1739); além disso, Diderot, *Œuvres*, IV, 296 (1738); X, 177 (1763). A crítica recíproca constituía a soberania da crítica, assim como a consciência suprapartidária dessa soberania partilhada pelos próprios críticos.
201. Voltaire, *Œuvres*, XXIV, 475.
202. Ver nota 72, p. 222 deste livro.
203. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 5, nota. A observação falta — após a morte de Frederico o Grande — no prefácio à segunda edição de 1787.
204. I. Kant, *Vermischte Schriften*, ed. Vorländer, Leipzig, 1922, 294, dos trabalhos preliminares ao tratado sobre teoria e prática.
205. Sobre a retomada de categorias maniqueístas no Iluminismo, ver a polêmica que Lessing trava contra os "dualistas", especialmente contra

Bayle, e seus artigos "Manichäer" e "Marcion" do *Dictionnaire historique et critique* (Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, 6, *Theodizee*, II, 144ss). O dualismo parse, gnóstico e maniqueísta aparece no século XVIII também sob forma secularizada, assim como freqüentemente é permeado por visões escatológicas. Sobre as representações do anticristo e a tradição até os tempos modernos, ver W. Bousset, *Der Antichrist*; H. Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist*, Leipzig, 1906. Sobre as relações do gnosticismo com a Idade Média, ver H. Söderberg, *La Réligion des Cathares*... Über die Beziehungen der Gnosis zur modernen Geschichtsphilosophie und Politik siehe J. Taubes, *Abendländische Eschatologie* e Eric Vögelin, *The New Science of Politics*, Chicago, 1952, c. IV.

206. A melhor comparação das frentes conceituais, de um ponto de vista da história das idéias, apesar de não tratar da dialética imanente à estrutura deste dualismo, encontra-se em B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*. Groethuysen intepreta de antemão a burguesia como uma classe, o que de um ponto de vista histórico-social é uma grosseira simplificação, pois a burguesia ainda estava totalmente enredada no Estado estamental, como mostra a adaptação de burgueses ricos à alta nobreza ou ao papel feudal dos parlamentos na França. E, não por último, foi a função social formativa imanente às frentes dualistas que, em um processo dialético, constituiu a burguesia.

TERCEIRO CAPÍTULO

I

1. Cf. Valjavec, *Die Entstehung*..., 271ss. Sobre a "teoria do complô", amplamente difundida, ver também 430ss.
2. Ibid., 295. Característico para a nova formação de frentes na Alemanha, que só pode ser entendida a partir de um plano político, é o *Kritische Verzeichnis der besten Schriften, welche in verschiedenen Sprachen zum Beweise und zur Verteidigung der Religion herausgekommen* ["Catálogo crítico dos melhores escritos que foram editados em diversas línguas para a demonstração e defesa da religião"]. O ex-jesuíta Weissenbach cita indistintamente protestantes e católicos, se estes se limitam a defender a religião (até mesmo Locke aparece no catálogo, 238). O sentido polêmico desse escrito dirige-se contra um inimigo que não combatia somente o catolicismo, mas a religião como tal, e assim atacaria a ordem estatal comum a protestantes e católicos. Em um apêndice sobre os franco-maçons, Weissenbach apela para todas as forças que "detenham a corrente arrebatadora que já destruiu todos

os diques" (*Der letzte Vorbothe des neuen Heidenthums...*, 47). Sobre Weissenbach, cf. Valjavec, *Die Entstehung...*, 280.

3. Lessing, *Sämtliche Schriften*, 12, 421.
4. (Bode?), *Gedanken...*, 39.
5. Cf. Rossberg, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter des Französischen Revolution*, 51ss e Lennhoff, *Politische Geheimbünde*, 64ss. Após o desmantelamento da ordem na Baviera, a organização declinou rapidamente. A última a fechar foi a loja de Weimar.
6. Anônimo, *Die entdeckte Heimlichkeit...*, 48. Como Valjavec supõe corretamente, o escrito não apareceu em 1779, como indica a folha de rosto, mas somente em 1784, ano de que provém um apêndice em anexo. A polêmica dirige-se claramente contra os iluminados, cujos planos só ficaram conhecidos na década de 1780. Em Valjavec, *Die Entstehung...*, 289ss, encontra-se uma visão minuciosa dos escritos que destacaram desde 1784 o papel dos iluminados como ameaça ao Estado. O regente que seria admitido devia responder às seguintes perguntas: "Seria abominável a sociedade que, até o momento em que as grandes revoluções da natureza amadurecessem, tivessem inventado uma situação pela qual os monarcas do mundo fossem impedidos de praticar o mal? ... Não seria possível que, através dessa sociedade, os próprios Estados se transformassem em um *status in statu*?" (*Illuminatus dirigens...*, Frankfurt/Main, 1794, 132).
7. Cf. (Bode?), *Gedanken...*, 32ss. Se "é possível que uma sociedade secreta possa ser boa em um Estado" ou não, é uma questão que aparece em todos os panfletos publicados por ambos os lados.
8. "Die wahre Reformation in Deutschland zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts" ["A verdadeira Reforma na Alemanha em fins do século XVIII"], de M. H. S. em *Neueste Sammlung jener Schriften, die vor einigen Jahren her über verschiedene wichtigste Gegenstände zum Steuer der Wahrheit in Druck erschienen sind*, Augsburg, 1785, XVIII. Também aqui apareceu uma "Crítica de determinados críticos". Augsburg era o centro de publicações dos ex-jesuítas, sob a condução de Aloys Merz (citado por Valjavec, *Die Entstehung...*, em que também se encontram as demais predições da revolução; outras em W. Wenck, *Deutschland vor hundert Jahren*, 193ss).
9. Stattler, *Das Geheimnis der Bosheit...*, § 2.
10. Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 99.
11. *The Constitutions...*, 1ss.
12. Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 130.
13. *The Constitutions...*, 48. Na tradução alemã consta — desprezando a situação geográfica da Inglaterra — "uma mostra de toda superfície terrestre" (*Des verbesserten Konstitutionenbuches...*, II, 88).

14. Cf. a obra de Desaguliers, *The Newtonian System of the World, the best Model of Government: Allegorical Poem*; e Fay, *La Franc-Maçonnerie...*, 84ss.
15. Leibniz, *Theodizee*, § 147 (*Die philosophischen Schriften*).
16. Assim, de acordo com *Kurze historische Nachricht von dem Ursprung der Freymaurer-Gesellschaft...*, 241ss, "quem pode em tais circunstâncias repreender os franco-maçons", conclui a tradução da *Theodizee* para a franco-maçonaria, "que ocultem de tal modo seus segredos, como Deus mantém oculto dos homens a matéria da origem de todas as coisas".
17. Sobre o surgimento do programa, cf. a "Kritische Geschichte der Illuminaten-Grade" ["História crítica dos graus dos iluminados"] em *Die neuesten Arbeiten...* (org. v. Grolmann). A iniciação histórico-filosófica era realizada durante a admissão para o quinto (e penúltimo) grau, que também incluía o trabalho de planejamento político. O documento está impresso em *Nachtrag...*, II, 44-121. Após a saída de Knigge da ordem, Weishaupt, que formulou a primeira versão (1782), cortou as passagens que lhe pareciam excessivamente rebeldes, porque não queria "perder a cabeça ... dessa maneira" (carta de 28 de janeiro de 1783, reimpressa em "Kritische Geschichte...", 41).
18. *Nachtrag...*, II, 80. São os iluminados que têm em mãos a "chave da história" (*Nachtrag...*, I, 7), à qual somente os graus superiores têm acesso; estes, por sua vez, alcançam pelo trabalho secreto "o que até agora todos os esforços, a educação, a moral, a constituição de Estado e até mesmo a religião não puderam realizar" (*Schreiben an den Herrn Hofkammerrath...*, apêndice: "Instruktion für den Oberen", 97). Pelas ordens secretas, "o homem irá se recuperar da queda, príncipes e nações irão desaparecer da Terra sem violência ... e o mundo irá se tornar a morada de homens racionais" (*Nachtrag...*, II, 80).
19. Politicamente impotentes, sabem-se totalmente morais, e o governo desejado é, portanto, totalmente moral. Isto vale mesmo quando "o mais silenciosamente possível, com a pressa e a precisão possíveis, ... governam ... Diferença e igualdade, despotismo e liberdade estão reunidos do modo mais estreito" (*Nachtrag...*, II, 46). Da antítese do despotismo e da moral virá no futuro o despotismo da moral, pois acreditam eliminar a política e ainda assim governar. Weishaupt, aliás, renegou esta construção utópica da ditadura após a destruição de sua ordem (cf. "Kritische Geschichte der Illuminaten-Grade", reproduzido em *Die neuesten Arbeiten...*, org. v. Grolmann, 67).
20. Cf. Wieland, *Gesammelte Schriften*, 224. Os cosmopolitas consideram "as formas de governo até agora estabelecidas como, por assim dizer, meros arcabouços para a encenação do tempo eterno da felicidade geral". Ver, a respeito, nota 138, p. 200 deste livro.

21. Ver p. 86 deste livro.
22. *Nachtrag...*, II, 96. A evasão histórico-filosófica em direção ao futuro é a forma de pensamento que corresponde à tomada indireta do poder, que, por sua vez, corresponde ao dualismo da moral e da política no presente. Em virtude da interpretação moral que tinham de si mesmos, e que lhes conferia segurança e elã para o ataque, declarar os iluminados como inofensivos é uma dedução histórica incorreta, que continua a operar no horizonte histórico das modernas filosofias da história. Assim, por exemplo, Le Forestier (*Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, 486ss) nega a tese, formulada na sua época, de que os iluminados teriam criado uma conspiração contra o Estado. Ele tem razão somente na medida em que entende por conspiração o plano de uma ação direta contra o Estado. Em compensação, quando Le Forestier acredita que os iluminados teriam fundado uma sociedade secreta "porque a história nos ensina que os povos antigos e os mais esclarecidos deveram suas luzes aos Mistérios", e quando supõe que os iluminados também eram cidadãos cordatos, pelo fato de declararem a si mesmos apenas morais e sociais, isto significa retirar a concepção burguesa, que tinham de si mesmos, de sua função no contexto político e declará-la como uma verdade histórica. O mesmo vale para a descrição de Lennhoff em *Politische Geheimbünde*, 50.
23. Cf. Valjavec, *Die Entstehung...*, 293ss, onde também cita a (escassa) literatura secundária; e W. Wenck, *Deutschland vor hundert Jahren*, 96ss.
24. O *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik, in Briefen aus der Verlassenschaft eines Freymaurers. Wahrscheinlich manchem Leser zwanzig Jahre zu spät publiziert. Rom (Leipzig) 1786* [Desmascaramento do sistema da república dos cosmopolitas, em cartas do espólio de um franco-maçom. Provavalmente publicado com um atraso de vinte anos para alguns leitores. Roma (Leipzig), 1786] é apresentado em forma de diálogo. Os interlocutores são o mestre das lojas e o filho de um oficial prussiano (Göchhausen) que está por ser admitido. A conversa entre os dois oferece um quadro muito ilustrativo da atmosfera utópica das lojas alemãs. Göchhausen invoca para o seu desmascaramento os "Wilhelmsbader Conventsakten" ["Atos da Convenção de Wilhelmsbad"], que comprovariam que os maçons teriam se transformado no "instrumento ... de mãos muito malignas". Como Bode confirma em seu diário de viagem de 1787 (citado por Rossberg, *Freimaurerei und Politik im Zeitalter des Französischen Revolution*, 38), ele se referia aos iluminados, que queriam submeter toda a franco-maçonaria à sua direção. Göchhausen ainda não podia estar se referindo ao documento mais importante do planejamento histórico-filosófico, o *Anrede an die illuminates dirigentes* (publicado em 1787), na edição

publicada pelo estado da Baviera, mas ele deve ter tomado conhecimento dos planos radicais — comparados aos dos templários — por intermédio de Knigge, que tentou conquistá-lo para a Ordem dos Iluminados.

25. Göchhausen, *Enthüllung...*, 176.
26. Ibid., 216ss.
27. Ibid., 247, 309, 388. Na sua opinião, a "direção correta" da humanidade seria "o negócio de poucas e privilegiadas almas", cuja qualificação residiria na superioridade do seu entendimento (247).
28. Göchhausen era luterano. "A grande verdade fundamental em que repousa toda existência religiosa e política da sociedade" seria a de que "a vontade humana" precisava "ser restringida ... por estar deteriorada" (378). Em vez de deixar as lojas se transformarem em "casas de uma praga moral e política", elas deveriam ser reformadas em "escolas para os cidadãos" (XII, 418).
29. Ibid., 214. Os "meios" são o segredo e servem para introduzir a felicidade geral, mas "não são, não podem e não devem ser o objetivo final" (205) — é o que se diz, bem de acordo com o sentido dos *Gesprächen...* ["Diálogos"] de Lessing.
30. Ibid., 233.
31. Ibid., 233.
32. Ibid., VII. O prognóstico da revolução, indefinida mas universal, também reside no fato de que Göchhausen — sendo igualmente pietista — concebia todo o Iluminismo como um movimento de libertação. Por causa dessa ligação, a Ordem dos Iluminados, precursora social e intelectual do Iluminismo alemão, desempenhou na consciência das décadas de 1780 e 1790 um papel muito maior do que o que lhe deveria ser atribuído tendo em vista apenas sua posição social. As teses do Abbé Barruel e mais tarde as de von Zimmermann e Hoffmann contribuíram para superestimar a importância dos iluminados como "instigadores da Revolução Francesa". Mas a visão conjunta da idéia iluminista de progresso e dos planos dos iluminados permitiu a Göchhausen ir além da acusação corrente de "conspiração" e elaborar seu prognóstico.

II

32a. Nota no diário do Abbé de Véri sobre uma conversa com Turgot, em julho de 1775, citada em D. Dakin, *Turgot and the Ancien Régime in France*, 221.
32b. Condorcet, *Vie de Turgot*, 1786 (*Œuvres*, V, 189).
33. Cf. a descrição em Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 87.
34. Turgot, *Œuvres et documents*, I, 421 (1753/4). Sobre a atividade de Turgot como intendente e ministro, cf. Douglas Dakin, *Turgot and the Ancien Régime in France*, e C. J. Gignoux, *Turgot*, Paris, 1945, c. III.

35. Ver nota 39, p. 186 deste livro.
36. Cf. Tocqueville, *L'Ancien Régime...*, 209ss, que descreve o papel dos fisiocratas do seguinte modo: "Todas as instituições que a Revolução teve que abolir de maneira irrevogável foram objeto particular de seus ataques; nenhuma foi bem-vista por eles. Ao contrário, todas as que podem passar por obra deles mesmos foram por eles anunciadas de antemão e preconizadas com ardor; ... neles encontramos tudo o que há de mais substancial na Revolução." L. Say, em *Turgot*, fornece uma enumeração de todos os pontos do programa de Turgot alcançados durante e após a Revolução Francesa.
37. Turgot, *Œuvres et documents*, I, 283 (1751).
38. "Que é o imposto? Será um fardo imposto pela força à fraqueza? Essa idéia seria análoga à de um governo baseado no direito de conquista. Nesse caso, o príncipe seria visto como o inimigo comum da sociedade." Nesta constatação, Turgot invoca o estado de espírito geral do país, a exemplo de Dupont, no esboço das municipalidades: "Dir-se-ia que Sua Majestade está em guerra contra seu povo ... Nessa espécie de guerra, que, mesmo aparente, é sempre incômoda e funesta, ninguém está interessado em favorecer o governo."
39. Cf. Th. Schott, "Das Toleranzedikt Ludwigs XVI", *Historische Zeitschrift*, 61, 385ss. O escrito de Turgot, "Le Conciliateur" (1754), ainda estava longe da realidade (389). O edito só foi promulgado em 1787, ou seja, no período em que os burgueses, em conjunto com os estamentos, entraram no plano contra o rei.
40. Turgot, *Œuvres et documents*, IV, 563 (*Projet de mémoire au Roi*, jun. 1775).
41. Cartas de 30 de abril de 1776 (V, 445ss). Cf. Say, *Turgot*, 172ss. Quanto à questão das fontes, cf. Ad. Wahl, *Vorgeschichte der Französischen Revolution*, I, 256.
42. Carta de 18 de maio de 1776. Turgot, *Œuvres et documents*, V, 458. Turgot de modo algum via a insegurança geral como um evento localizado na França, mas a concebia como um acontecimento global. Para ele, a questão sobre o progresso ou decadência não podia mais ser decidida no âmbito da república das letras, ou das artes e ciências — como Bayle a havia formulado —, mas no âmbito de toda história mundial, incluindo-se nela os eventos políticos. Todas as forças, políticas e morais, das nações, o comércio, os interesses, as formas de governo, "... o caminho que eles seguem no momento e a direção de seus movimentos para um progresso ainda maior, ou para sua decadência, essa é a verdadeira geografia política", I, 257 (1751). A questão da "crise" — da Terra inteira, aliás — já está levantada. A igualdade natural, a liberdade e a pureza de costumes da América eram uma excelente imagem que servia de fio condutor ao movimento progressista

da história (I, 204). Além disso, para Turgot uma das questões políticas decisivas, que iria determinar o futuro do mundo, era se a América conquistaria a independência ou não. Turgot já profetizava a inevitável independência das colônias em 1750 (I, 222) e defendeu esta opinião em um memorando de 6 de abril de 1776, no qual desaconselhava o rei francês de interferir na guerra de independência (V, 385ss). Independentemente da situação financeira miserável na França, apelava para a tendência necessária da história, que conduziria de qualquer modo à queda do sistema colonial europeu e de seu monopólio mercantil e à era de uma economia mundial livre. Por isso, posicionava-se contra uma intervenção francesa motivada por interesses coloniais. A independência das colônias americanas "representaria, com certeza, a época da maior revolução no comércio e na política, não apenas da Inglaterra, mas de toda a Europa" (V, 391). Trata-se, portanto, de uma "revolução total" (V, 385) que ele profetiza a todas as potências coloniais (V, 415ss), inclusive à retrógrada Espanha. Com suas demonstrações decorrentes da filosofia da história, que incorporavam ao programa político o progresso necessário em direção à economia mundial liberal, Turgot argumentava contra a política externa colonial da França, que esperava compensar a derrota de 1759 no Canadá. A luta de Turgot contra a política estatal no sentido tradicional contribuiu diretamente para sua derrubada no mês seguinte (cf., a respeito, Glagau, *Reformversuche...*, 114ss) e, indiretamente, para agravar a tensão política interna. Turgot pretendia acabar com essa tensão ao introduzir a reforma econômica liberal que ele — de um ponto de vista global — considerava como o progresso da história mundial. A proposta de Turgot, superada pela intervenção militar da França, defendida por Vergenne, previa um apoio econômico ativo às colônias rebeldes na América. Significativamente, Turgot serve-se mais uma vez de uma argumentação anti-estatal para justificá-la: aconselhava o reconhecimento dos rebeldes não como partido beligerante — pois, neste caso, seriam obrigados a manter neutralidade —, mas "nosso papel seria a neutralidade e a recusa a vender aos americanos" (V, 410). A decisão supra-estatal e mundial, que já se iniciava para Turgot, também lhe permitia contornar as regras vigentes do direito internacional, que previam o reconhecimento de partidos beligerantes mesmo em uma guerra civil (cf. Vattel, *Le Droit des gens...*, III, c. XVIII, § 291, e Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde...*, 139), para ajudar o partido progressista por via indireta, isto é, econômica. O caráter global da crise — Turgot só empregava esta expressão de passagem — também se torna visível no raciocínio que ele traça para o caso improvável de uma vitória da metrópole inglesa: a decisão da situação crítica não residiria mais na separação da América republicana em relação à

Europa; a decisão — inexorável, como tal — envolveria a ilha-mãe. A nação inglesa iria aliar-se aos americanos libertários para livrar-se do jugo do rei, *"à secouer le joug du roi"* (V, 389). Turgot descreveu assim a situação da França em 1789. Em seu exemplo, torna-se especialmente clara a conexão entre a crise existente na Europa, que se encaminhava para uma decisão entre os Estados e a nova sociedade, e as idéias de uma unidade global, concebidas por esta mesma sociedade, de modo supra-estatal e histórico-filosófico, e, por último, a repercussão destas idéias na crise européia.

43. Cf. Condorcet, *Œuvres*, V: *Vie de Turgot.*
44. Cf. G. Ritter, "Der Freiherr vom Stein...", *Historische Zeitschrift*, 137, 466ss.
45. Sobre a Guerra da Farinha, cf. Say, *Turgot*, 98ss, e Dakin, *Turgot and the Ancien Régime in France*, 180ss.
46. Condorcet, ibid., 15, descreve como o desejo de exercer influência em favor da sociedade — Turgot era, a princípio, clérigo — determinou a escolha de sua profissão. Após decidir tornar-se funcionário do Estado "preferiu um cargo de relator de petições aos outros postos da toga" onde teria podido exercer maior influência sobre a administração e a economia, precisamente como "ministro do Poder Executivo em um país onde a atividade deste espalha-se por toda parte".
47. Turgot, *Œuvres et documents*, I, 415. Turgot não desenvolveu uma doutrina sistemática sobre o Estado. Assim como seus contemporâneos e correligionários, era um inimigo de todos os "sistemas". Mas, mesmo na condição de homem prático, era guiado por determinadas idéias do direito público, que se encontram, esparsas, em suas obras. Sua idéia de Estado como um todo remonta à filosofia do progresso, a partir da qual se devem entender suas idéias políticas. Deixa-se aqui o aspecto histórico-filosófico de lado para tratar apenas da relação da moral e da política e do significado desse dualismo.
48. Turgot, ibid. Embora Turgot fosse fortemente influenciado por Locke, não partilhava sua opinião a respeito da relatividade da moral. Considerava que a moral estava vinculada a leis obrigatórias para todos os homens. Cf. correspondência com Condorcet (*Correspondence inédite de Condorcet et Turgot*, 145ss, 155ss). "Não creio que a moral em si jamais possa ser local ... todos os deveres harmonizam-se entre si e nenhuma virtude, não importa em que sentido se tome essa palavra, prescinde da Justiça ... Quando se quer atacar a intolerância e o despotismo, é preciso, em primeiro lugar, estar baseado em idéias justas" (Turgot a Condorcet, III, 639, 1773).
49. Com essa oposição, Turgot encontra-se totalmente no terreno da *Enciclopédie*. Ver o artigo "Autorité politique", de Diderot (*Œuvres*, XIII, 392ss), no qual indica duas fontes da autoridade. "A força e a violên-

cia", por um lado, e "o consentimento dos povos", por outro. Diderot recorre mais do que Turgot ao contrato social no sentido de Locke. Turgot considera que a "segunda" forma de direito se baseia em uma legalidade moral eterna. O caráter exclusivo de ambas as deduções do direito é comum aos dois. A violência perde seu título jurídico tão logo se submete à moral, isto é, aos direitos da sociedade. Cf. Turgot, *Œuvres et documents*, I, 417. Sobre a rejeição de Turgot à seita dos enciclopedistas, como os chamava, cf. Condorcet, *Œuvres*, V, 25ss.

50. Ver p. 54 deste livro.
51. Turgot, *Œuvres et documents*, IV, 561. Ver nota 73, p. 173 deste livro.
52. Ibid., I, 418.
53. Ibid., I, 424.
54. A teoria de Turgot, aqui exposta, se encontra na segunda carta sobre a tolerância, em defesa do seu "Conciliateur", dirigida a um rigoroso defensor do Absolutismo (1753). Turgot parte da premissa de que a liberdade da consciência moral não poderia perturbar a ordem exterior (*"l'ordre extérieur"*). Ao justificar a liberdade da consciência moral, não a limita ao foro interior dos homens, como Hobbes, mas a declara como um direito da sociedade. Ao traçar esta dedução, retira automaticamente a legitimação do Estado absolutista. O dever de obediência do súdito só vale quando o príncipe (a) contar com a probabilidade de ter a seu lado a justificação moral, ou (b) quando o súdito, por si mesmo, não for capaz de decidir a respeito. Turgot até reconhece um caso em que o súdito deve executar uma ordem mesmo contra sua consciência moral: quando a execução da ordem imoral poupar de agitações a parte inocente da sociedade. A legalidade de uma lei remonta, portanto, se não à moral, aos interesses sociais inocentes, mas de modo algum à autoridade do príncipe.
55. Ver p. 36 deste livro.
56. "Ai do Estado oprimido que, em lugar da virtude, não possui nada além de um código", exclama Lessing na abertura da *Dramaturgia hamburguense* (*Sämtliche Schriften*, 9, 207). O "nada" moral — quer dizer, a liberdade de decisão política do príncipe — deveria ser suprimido, mas em seu lugar não devem reger outros, nem mesmo os representantes da sociedade. Quando Luís XVI perguntou ao fisiocrata Quesnay o que este faria em seu lugar, ele respondeu com a famosa declaração: "Não faria nada". "E quem iria governar?" "As leis!" (citado por Göhring, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, 158).
57. Turgot, *Œuvres et documents*, I, 149.
58. Em sua proposta legal para abolir os trabalhos forçados, Turgot descreve as resistências dos privilegiados e a dificuldade de superá-las. "Mas, quando uma coisa é reconhecida como justa, quando há uma

necessidade absoluta, ninguém deve deter-se por causa das dificuldades: é preciso vencê-las."

59. Turgot, *Œuvres et documents*, I, 415.
60. Mesmo que não seja politicamente possível, de um ponto de vista moral, todo cidadão pode recorrer aos direitos humanos, "reivindicar os direitos da humanidade. Qualquer convenção contrária a esses direitos não tem outra autoridade senão a lei do mais forte; é uma verdadeira tirania" (I, 416, 1753).
61. Turgot compartilha essa concepção com todos os defensores de um despotismo esclarecido (expressão que, alías, Turgot rejeitava). Cf. Holbach: "É tarefa da moral dar a conhecer ao homem que seu maior interesse reside em exercer a virtude. A meta do governo deve ser obrigá-lo a exercê-la" (*Système social...*, 1773; em alemão, Leipzig, 1898, X).
62. Citado por Say em *Turgot*, 108.
63. Turgot, *Œuvres et documents*, I, 420. Cf., a respeito, a argumentação contrária apresentada por Fénelon: "Não há regra feita pelo homem que não tenha exceções ... Portanto, é preciso haver uma autoridade suprema que julgue quando convém modificar as leis, ampliá-las, restringi-las, alterá-las e atribuí-las a todas as diferentes situações em que os homens se encontram" (citado por Buddeberg, ibid., 347, Fénelon, *Œuvres*, 449). Das imperfeições humanas, Fénelon conclui a necessidade de uma suprema autoridade estatal, da absoluta soberania dos príncipes. A intepretação moral do príncipe, que Fénelon havia iniciado a seu modo, é desenvolvida por Turgot a ponto de decorrer das imperfeições humanas, as quais o príncipe também compartilha, a última instância de decisão da consciência moral, ligada às leis descobertas pelos eruditos. A "jurisdição" moral precede a jurisdição política.
64. Cf. a argumentação de Suarez contra Jaime I (citado em Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suarez S. J.*, 257).
65. Fénelon é um dos típicos defensores do Absolutismo, que, ao mesmo tempo, apela ao "homem" no príncipe para remetê-lo aos deveres morais.
66. Segundo H. Sée, o primeiro país a utilizar politicamente a redução moral do príncipe ao homem foi a Inglaterra. Bolingbroke cunhou a fórmula "o rei é um homem penteado com uma coroa". O texto de Pope, *Essay on man* (epístola IV, parágrafo VI), teve grande importância para a difusão desta concepção do soberano que, a partir de Bolingbroke e mediante o apoio dos maçons Ramsey e Warburton, iniciou sua marcha triunfal pelo continente (cf. Hazard, *La Pensée européenne...*; ed. alemã: *Die Herrschaft...*, 536ss). As conseqüências desta nova interpretação do soberano ficam bem claras no artigo "Souverains" da *Enciclopédie* (Diderot, *Œuvres*, XVII): "O templário

disse a Carlos II que um rei da Inglaterra que fosse um homem do povo seria o maior rei do mundo; porém, se quisesse ser mais do que isso, já não seria nada. 'Quero ser um homem do meu povo', respondeu o monarca." Uma ótima exposição da escala das várias concepções de soberano, de senhor absoluto a servidor do Estado ou simplesmente homem, de acordo com a situação geográfica, está em "Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts", IV, *Th. H.*, XXI, Göttingen, 1779, 206ss. A enumeração dos diferentes títulos encontra-se no artigo "Varianten in der politischen Terminologie": "A ciência política [*Staatswissenschaft*] tem sua terminologia própria ... Quanto aos seus enunciados principais, há um consenso bastante grande nas partes esclarecidas da Europa: mas ainda há variantes na expressão de tais enunciados. Estas variantes na política são, de longe, mais importantes que nas outras ciências." O indivíduo particular deve "ater-se, para sua própria segurança, a um registro das variantes político-geográficas" oferecido pelo verbete. A questão fundamental que o homem particular deve ser capaz de poder responder para sua própria segurança é, respectivamente, se o príncipe é somente príncipe, ou também homem, ou ambos ao mesmo tempo. Uma antologia das reduções morais do príncipe a homem é oferecida, já no fim do século, por F. C. Freiherr von Moser em *Politische Wahrheiten*, que traz uma instrutiva coletânea de citações ao fim do capítulo sobre "A doença mental [ou anímica, em tradução literal] de reis e príncipes" (209ss). Moser, que pensava em termos estamentais e conservadores, mas cujo livro *Herr und Diener* ["Senhor e servo"] foi acusado de "lesa-majestade" pela Universidade de Heidelberg (cf. Häusser, *Geschichte der Rheinischen Pfalz*, 953), escreveu, sem intenção polêmica direta, mas em termos rigorosamente morais: "O homem não se esconde no rei, o rei se esconde no homem; e tal como o homem, é o rei" (I, 31).

67. Turgot, *Œuvres et documents*, IV, 565 (jun. 1775).
68. Reina intolerância somente quando "homens já intolerantes" governam. "Ao contrário, os que se convenceram das vantagens da tolerância não abusarão dela" (I, 387ss). Contrariado, Turgot teve que ouvir de seu amigo De Véri que o rei não era tão esclarecido para deixar-se convencer pela força dos argumentos de Turgot (cf. o excerto do diário do Abbé de Véri, IV, 567).
69. "Essa história de jansenismo e molinismo é como uma guerra civil." Ambos os partidos, além disso, estariam sob a autoridade da Igreja, de modo que uma intervenção estatal exigiria medidas diferentes das empregadas no caso dos protestantes (IV, 564ss).
70. Turgot, *Œuvres et documents*, IV, 113 (24 ago. 1774). Pode-se objetar que Turgot encontrou essa formulação porque precisava ter uma po-

sição de confiança realmente pessoal em relação ao rei para ganhar respaldo seguro contra os estamentos na sua luta pela reforma fiscal (cf. Glagau, *Reformversuche...*, 65). Isso pode ser pertinente ao estado de consciência de Turgot, mas só foi possível porque havia tais conceitos à sua disposição, isto é, porque os maçons, filósofos e enciclopedistas já haviam criado há muito tempo o terreno para esse tipo de argumentação moral.

71. Göchhausen (*Enthüllung...*) descreve as metas da propaganda dos franco-maçons como a transformação de homem e nobreza, príncipe e déspota, religião e superstição em sinônimos. "Se os príncipes não são nada além de homens, então se desfez o seu nimbo." A redução do soberano ao homem é realizada da maneira mais radical por Rousseau. O rei que se agarrasse ao trono e o invocasse só mereceria desprezo: "Vejo que ele só existe por sua coroa, e que não será absolutamente nada se não for rei." Ao mesmo tempo, valoriza o homem; se um rei abdicar do trono "eleva-se à condição de homem" (*Œuvres*, III, 348; *Émile*, 1, III).

72. Quando os homens saíram do seu anonimato político e se apoderaram da direção política do Estado, revelou-se claramente que o príncipe, como objeto de consideração moral, não era um "homem", mas portador de um poder político que deveria ser derrubado, ou seja, um inimigo político. "O único objetivo do Comitê foi persuadir-vos de que o rei devia ser julgado como um simples cidadão; quanto a mim, digo que o rei deve ser julgado como um inimigo. Menos temos de julgá-lo do que combatê-lo" (Saint-Just, "Sur le Procès de Louis XVI", 13 nov. 1792, *Œuvres*, 120). Ao proferir estas palavras no processo judicial contra Luís XVI, Saint-Just arranca o véu moral sob o qual os burgueses se reuniram no século XVIII, encobrindo com eles, conscientemente, seus planos políticos. St. Just abandona o domínio da jurisdição moral e exige, abertamente, uma sentença política, entre outras razões porque agora os próprios adversários políticos se serviam de categorias morais para escapar da sentença: "Digo seja qual homem for, pois Luís XVI, na verdade, não é mais do que um homem, e um homem acusado", era a base do argumento apresentado por Raymond Desèze no seu discurso em defesa do rei (*Défense de Louis XVI*, 1). Com a vitória da Revolução, a antítese do homem e do príncipe perde seu sentido concreto, ou seja, destituir o príncipe, indiretamente, de sua soberania. Uma vez que o príncipe foi derrubado, a posição humanitária de luta torna-se, no sentido político, tão vazia e variável, que a invocação do homem pode incriminar qualquer inimigo, bastando, para isso, declará-lo não humano. O dualismo moral, esta fórmula de expressão da tomada indireta do poder, que no século XVIII ainda podia ser utilizada por um dos lados com a boa cons-

ciência da inocência política, transforma-se a partir de então na arma de todos os partidos. O dualismo da moral e da política, que, enquanto arma intelectual, contribuiu para provocar a Revolução, torna-se a partir de então a realidade dialética da própria guerra civil, cuja permanência se divisa claramente no emprego, por assim dizer forçoso, de categorias morais para fins políticos. Na medida em que todos os partidos se serviam das armas do século XVIII, a princípio ligadas à situação, eles sucumbem à coação da ideologia, reciprocamente acentuada, que caracteriza desde então os tempos modernos.

73. Ver p. 38 deste livro.
74. A tese de Taine sobre o espírito "abstrato" (não "clássico") da burguesia guarda sua razão, embora busque sua evidência na antítese com o Estado absolutista. Em que medida reconheceram a conseqüência política dos seus planos morais, ou a negaram conscientemente para não serem acusados de deslealdade ao Estado, é uma questão que diz respeito à consciência, com a qual os burgueses pretenderam ocupar o Estado. Ritter enfatiza em seu artigo ("Der Freiherr vom Stein...", *Historische Zeitschrift*, 137) que Mirabeau, D'Argenson e Dupont (mais do que Turgot e Letrône) apresentaram seus planos de reforma de maneira apolítica, puramente técnico-administrativa, sem querer despojar o rei de seu poder político e que, de um modo ou de outro, não se deram conta da conseqüência política de seus planos. A questão sobre a consciência da elite burguesa, por assim dizer, nua e crua, é difícil de responder, pois permanece até a Revolução Francesa confinada ao dualismo da moral e da política. Este dualismo determina — e é dele que se nutre — a atitude política dos cidadãos.
75. Turgot, *Œuvres et documents*, IV, 582 (a formulação consta do projeto de lei das municipalidades).
77. Cf. Glagau, *Reformversuche...*, 96, e Göhring, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, 180.
78. Cf. Say, que também cita os demais (*Turgot*, 108ss). Sobre Voltaire, cf. *Œuvres*, 49, 483ss.
79. Galiani a Mme. d'Épinay, 17 set. 1774.
80. Cf. Glagau, *Reformversuche...*, 81 e Wahl, *Vorgeschichte der Französischen Revolution*, I, 252ss, II, 407ss.
81. Cf. as cartas de Turgot ao rei, *Œuvres*, V, 445ss.
82. Necker tentava impor suas reformas em aliança com o Parlamento e os estamentos. Sua tendência política ia contra o Estado absolutista, como mostra a instauração da assembléia provincial, razão pela qual se indispôs com a Corte (Glagau, *Reformversuche...*, 162ss). Deste modo, opunha-se de maneira muito mais aberta e direta ao Estado absolutista do que Turgot, que era contra qualquer divisão do poder. De acordo com uma nota de De Véri, Turgot via na convocação das

assembléias gerais um passo que legitimaria a guerra civil. Apesar de absolutista, empregava a expressão "guerra civil legítima", o que parece incompreensível a Dakin (*Turgot and the Ancien Régime in France*, 279), mas que se pode entender, tendo em vista a dicotomia da situação.

83. Cf., a respeito, B. Fay, *L'Esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du XVIII^e siècle*, cap. 2 e 3.
84. Turgot, *Œuvres et documents*, IV, 563 (1775).
85. Ibid., I, 412 (1754).
86. Em que medida a invocação da moral, da consciência [moral] e da convicção questiona, mesmo de maneira indireta, a soberania absoluta fica especialmente claro em Vattel (*Le Droit des gens...*). Vattel, que no âmbito do direito internacional era um defensor resoluto do princípio político de subordinar a moral às exigências estatais, reivindicava liberdade filosófica, tolerância política, esclarecimento do povo e difusão da moral na esfera dos Estados. A aspiração a atingir estas metas é o que decide, a princípio, a bondade do governo: "Nisso a Nação conhecerá a intenção dos que a governam." A esta afirmação associa um apelo moral: "Povos, ficai precavidos contra esses corruptores; eles procuram comprar escravos para dominá-los arbitrariamente" (I, IX, § 116); no capítulo sobre a guerra civil, revela-se que a legitimidade mais justa e verdadeira da soberania se origina dos desejos da sociedade que invoca a moral: "O meio mais seguro de aplacar as sublevações é, ao mesmo tempo, o mais justo: é dar satisfação aos povos" (III, XVIII, § 291). Vattel, que externamente era um defensor racional da política absolutista e queria mantê-la livre de argumentos morais, ao mesmo tempo a minava internamente, ao invocar, com os mesmos argumentos, a soberania absoluta. Esta ambivalência é característica da situação burguesa. O novo mundo se desdobra sob a proteção de uma ordem internacional que a vai minando por dentro, como dizia Raynal. (Cf. Rousseau, III, 13: "... quando a guerra dos reis é moderada, sua paz é terrível: mais vale ser seu inimigo do que seu súdito".) Externamente, Vattel é a favor de uma subordinação da moral à política; internamente, quer moralizar a política. Não admira que volta e meia se infiltrem categorias morais em seu direito internacional. Deste modo, explica-se que Vattel pudesse usar a categoria de "inimigo do gênero humano" para designar soberanos imorais e, ao mesmo tempo, considerasse a moralização radical da política externa como "total inversão da política sadia" (II, I, § 3; III, III, § 34). No âmbito do direito internacional, Vattel pensava em termos estatais. O advento do mundo burguês realizou-se sob a proteção e a partir do interior da ordem absolutista. Somente após sua vitória, a elite burguesa pôde — após a ocupação dos Estados e sua transformação em Estados

de direito e constitucionais burgueses — falar em um primado da política externa, que tanto influenciou a história alemã.

87. Turgot, *Œuvres et documents*, I, 421 (1753): "Se os súditos (de um tirano) estiverem em condições de resistir a ele, sua revolta será justa", afirma Turgot, referindo-se a 1688.

88. Holbach, *Politique naturelle ou discours sur les vrais pricipes du gouvernement...*, 1773, II, 44. Em suas opiniões econômicas, Holbach estava totalmente do lado dos fisiocratas; contudo, não compartilhava sua esperança política de um despotismo legal, pois defendia uma Constituição parlamentarista (cf. Sée, *L'Évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*, e Plechanov, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*). É significativo que Holbach, de modo totalmente diferente de Turgot, fizesse a moral basear-se nas leis físicas do movimento. Ao situar-se em um contexto político funcional como representante da sociedade, ele forneceu, com sua "moral universal", a mesma interpretação teórico-política de Turgot para o governo estabelecido.

89. No artigo "Fondation" (I, 584) que redigiu para a *Enciclopédie*, Turgot constata as mudanças constantes no espírito, costumes, indústria, trabalho, em suma, em todas as esferas da vida, e as opõe às instituições existentes. Desta discrepância conclui "um direito legítimo de alterá-las". Condorcet observa a respeito (*Œuvres*, V, 23): "O Sr. Turgot não desenvolve as conseqüências desses princípios, que nenhum dos homens bem-pensantes poderia deixar de perceber e adotar: ele julgava que havia circunstâncias em que convinha deixar ao público o encargo de sua aplicação." Turgot, por sua vez, disse em seu *Discours sur l'histoire universelle*: "Se o despotismo não revoltasse os que por ele são vitimados, nunca seria banido da Terra" (I, 290).

III

91. L. S. Mercier, *L'An 2240*, 3.

92. Kant, *Gesammelte Schriften*, VIII, 264.

93. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, 347ss.

94. Ibid., nota.

95. Ver nota 97 abaixo.

96. Rousseau, ibid.

97. O conceito de revolução é, no século XVIII, um conceito extra e supra-político, ou seja, indiretamente político, como a maioria dos conceitos do Iluminismo. Mas, quando aplicado à esfera política, suplanta a expressão da *"guerre civile"*, com a qual ainda se tinha uma relação meramente abstrata. Com a transposição do progresso moral interior ao âmbito exterior da história, não se encontrou mais espaço para uma *"guerre civile"*, mas somente para uma *"révolution"*. A expressão impregna todos os livros, escritos e diálogos da nova elite. Cf., a respei-

to, K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Weimar, 1955, cap. 6-8. Vivencia-se em toda parte "a sublevação, a revolução", que transformam o espírito, os costumes, a cultura, a economia, em suma, todos os domínios da vida humana, e que conferem à Terra uma nova face. Bonnet elabora uma obra (*La Palingénésie philosophique*) em que os desenvolvimentos morais do homem decorrem das revoluções geológicas e biológicas. Raynal abre todos os capítulos da sua *Histoire philosophique et politique...* com as "revoluções antigas" que os países descritos experimentaram, sobretudo, de um ponto de vista econômico. "A constituição física do mundo literário, tal como a do mundo material, acarreta revoluções obrigatórias, das quais seria tão injusto nos queixarmos quanto da mudança das estações", afirmava D'Alembert na *Enciclopédie* (*Discours Préliminaire...*, 119). "As revoluções são necessárias", dizia Diderot na mesma obra, expressando deste modo a consciência geral de que "sempre existiram e sempre existirão" (*Œuvres*, XIV, 427). L. S. Mercier vai mais longe: "Tudo é revolução neste mundo" (*L'An 2240*, 328). Se a revolução torna-se evidente no mundo da moral e do espírito, vivia-se, como disse Condorcet, "num meio de revoluções das opiniões" (*Œuvres*, 5, 13, 1786). No século XVIII, "revolução" é uma categoria aplicada de maneira geral, cujo significado é estabelecido pela filosofia da história e que, como mostrou Rosenstock ("Revolution als politischer Begriff der Neuzeit"), ainda mantém a necessidade cosmológica de uma revolução planetária. Revoluções podem impulsionar o progresso da razão ou designar a mudança em um ciclo natural. Em seu contexto de significados histórico-filosóficos, o conceito de revolução remete para muito além da esfera política, assim como — aplicado à esfera política — declara uma reviravolta como *a priori* necessária, ao mesmo tempo em que a minimiza enquanto evento concreto. O caráter evidente da revolução moral, corporificado pela nova elite, é transferido para a revolução política, cada vez mais desejada. Assim, a dimensão concreta de uma "revolução concreta" no domínio político é neutralizada. "Longe de temer as revoluções, nós as desejamos, uns em voz alta, outros no fundo do coração", escreve Mopinot em 1761 (citado por D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française*, 144). Uma revolução não é uma guerra civil. A Revolução Gloriosa serviu para corroborar esta idéia, pois sua importância, como Rosenstock indicou ("Revolution als politischer Begriff der Neuzeit", 97), residia em ser uma "revolução sem arbitrariedade e violência". "O que se torna uma revolução na Inglaterra não passa de um distúrbio nos outros países", constatava Voltaire em 1733 com admiração (*Lettres philosophiques*, VIII, *Œuvres*, XXII, 104), tendo em vista somente o resultado da guerra civil inglesa, seu fim glorioso, a "revolução", e contrastando-a com as guerras civis

no continente. "As guerras civis da França foram mais longas, mais cruéis, mais fecundas em crimes que as da Inglaterra." Até mesmo a guerra civil inglesa recebe um reflexo do esplendor da revolução. Montesquieu recorre à mesma antítese, ainda que o conceito de revolução — o que se deve objetar a Rosenstock — não seja empregado no sentido inglês. Guerras civis, diz Montesquieu, só ocorreriam em países de poderes intermediários, e os rebeldes permaneceriam, por princípio, no terreno do Estado, sem querer derrubá-lo: "... todas as nossas histórias estão repletas de guerras civis sem revoluções; as dos Estados despóticos estão repletas de revoluções sem guerras civis" (*Esprit des lois*, V, 11). Uma revolução é mais terrível que uma guerra civil, pois seu motivo, um governo despótico, já traz em si as conseqüências; quando ocorre, "tudo está perdido" (III, 9). Ao traçar esta oposição, e sem partilhar uma valorização eufórica da revolução, Montesquieu alcançou o mesmo que Voltaire: na medida em que a condenação moral da soberania absolutista como despotismo ganhava em segurança e contundência, era possível depositar esperanças em uma revolução, sem ao mesmo tempo imaginar uma guerra civil. As expectativas que Voltaire ligava à "bela revolução" e alimentava de modo crescente desde a década de 1760 (*Œuvres*, 43, 506, 519ss; 44, 462; 45, 349, 531; 46, 274; 49, 380, 484) e as incitações indiretas que reforçavam suas expectativas são o testemunho eloqüente desta concepção. Não se pensa mais na contradição política entre Estado e guerra civil, mas na antítese moral entre escravidão e revolução. O tom geral do Iluminismo é o seguinte: as revoluções são necessárias; se não ocorrem, o povo é culpado; se ocorrem — eis o avesso da dicotomia moral —, o príncipe é culpado. O Estado, enquanto Estado despótico, já é em si mesmo o princípio encarnado da guerra civil; se este Estado é derrubado, não se trata de uma guerra civil, mas de uma revolução. Mediante o conceito de revolução — enredado no dualismo da moral e da política — a guerra civil é de fato invocada moralmente, mas dissimulada politicamente. Em que medida a aplicação moral do conceito de revolução — em si ambivalente (cf. Condorcet, *Œuvres*, 5, 13) — à esfera política ocorria como um conceito oposto à guerra civil evidencia-se ainda em Wieland, em 1788: "... o estado presente na Europa (parece) aproximar-se de uma revolução benfeitora; uma revolução que não se realizará através de protestos furiosos e guerras civis ... nem através da luta perniciosa da violência contra a violência", mas será obra da moral e do Iluminismo "sem afogar a Europa em sangue humano ou colocá-la em fogo e chamas..." (Wieland, *Gesammelte Schriften*, II, 15, 223).

98. Cf., a respeito, Groethuysen, *Jean Jacques Rousseau*, 206ss, "Rousseau et la Révolution". O autor apresenta uma compilação das advertências

que Rousseau proferiu, afirmando que os males de uma revolução seriam maiores que os males que deveria eliminar.

99. Rousseau, ibid.
100. Voltaire, *Œuvres complètes*, 45, 349 (1767); 49, 483ss (1776). Voltaire gostava de usar esta expressão para o advento do *"beau temps"*.
101. Ver nota 39, p. 186, e p. 123 deste livro.
102. Rousseau, *Contrat social*, III, 10; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*: "A mais cega obediência é a única virtude que resta aos escravos. Este é o auge da desigualdade e o ponto extremo que fecha o círculo e volta ao ponto de onde partimos."
103. Diderot, *Œuvres*, II, 240. Sobre a ciclogia, cf. Hinterhäuser, "Utopie und Wirklichkeit bei Diderot", 41ss.
104. Rousseau, *Émile*, livro IV.
105. Rousseau, *Contrat social*, I, 6: "Encontrar uma forma de associação ... mediante a qual todos os que se unirem a nós obedeçam apenas a si mesmos e continuem tão livres quanto antes." A verdadeira dificuldade que se devia resolver, dizia Rousseau em seu artigo "Économie" (*Enciclopédie*), "é garantir, ao mesmo tempo, a liberdade do povo e a autoridade do governo".
106. Artigo "Économie", parágrafo I. Nominalmente, a tomada do Estado pelos *"philosophes"* aparece em L. S. Mercier: "E, quando o interesse da pátria o exige, todo homem é um autor em seu gênero, sem aspirar a esse título em caráter exclusivo ... o mundo inteiro é autor ... o povo inteiro é autor" (*L'An 2240*, 57).
107. *Contrat social*, I, 6.
108. Ibid., II, 12: "Seja como for, um povo é sempre senhor da mudança de suas leis, inclusive as melhores, pois, se lhe aprouver prejudicar a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo?" Toda Constituição seria, para o povo soberano, uma contradição em si (I, 7).
109. Ibid., I, 7: "Com efeito, todo indivíduo pode, como homem, ter uma vontade contrária ou dessemelhante da vontade geral que tem como cidadão."
110. Ibid., II, 1 e 2.
111. Ibid., II, 6.
112. "O soberano, simplesmente pelo que é, é sempre tudo o que deve ser" (I, 7).
113. Cf. Carl Schmitt, *Die Diktatur*, Munique, 1921, 116ss.
114. *Contrat social*, I, 6: "No momento, em vez da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo..."
115. Ibid., II, 3, em que Rousseau elabora a diferença entre a vontade de todos e a vontade geral.
116. "Se quiserdes que se cumpra a vontade geral, fazei com que todas as vontades particulares se relacionem com ela; e, uma vez que a virtude

é tão-somente essa conformidade da vontade particular à geral, para dizer a mesma coisa em uma palavra, fazei com que impere a virtude" (artigo "Économie", II).

117. "Será preciso pelo menos reuni-lo (o povo) quando não se esteja seguro de que a decisão seja a expressão da vontade geral" (artigo "Économie").
118. Artigo "Économie", parágrafo I.
119. Ibid. e *Contrat social*, II, 12.
120. *Contrat social*, II, 6: "A vontade geral é sempre certa, mas o juízo que a norteia nem sempre é esclarecido. Há que fazê-lo ver os objetos tais como são, às vezes tal como devem parecer-lhe, e lhe mostrar o bom caminho que ela está buscando ... O público anseia pelo bem que não vê. Todos necessitam igualmente de guias."
121. Ibid., IV, 7. Cf. W. Hennis, "Der Begriff der öffentlichen Meinung bei Rousseau", in *Archiv für Rechtsgeschichte und Sozial-philosophie*, XLIII/1, 111ss, 1957.
122. *Contrat social*, II, 12.
123. Artigo "Économie", parágrafo I.
124. Rousseau, *Œuvres complètes*, V, 315. A transposição do conceito de crise do âmbito da medicina para o da política ocorreu na Inglaterra já no século XVII. Cf. B. Rudyard, 1627: "Esta é a crise dos parlamentos: através dela saberemos se os parlamentos irão viver ou perecer." Na controvérsia com o *"tory"* Swift, o *"whig"* Steele publicou, por volta do fim da Guerra de Sucessão espanhola, um panfleto intitulado *The Crisis*, que após a mudança de governo resultou em sua expulsão do parlamento (A. C. Baugh, *A Literary History of England*, Londres, 1950, 880). Em que medida o conceito ainda não estava fixado politicamente mostra-se em S. Johnson, que em seu *Dictionnary of the English Language* acrescenta, em terceiro lugar, ao verbete *"state"*: "Ponto de estagnação, crise, agravamento". Mas o momento de perigo e de ameaça de uma catástrofe aparece nitidamente em Junius. Em suas cartas (1769, I, 10), deseja "escapar de uma crise repleta de terror e desespero" (citado por Murray, *A New English Dictionary*, Oxford, 1888). Finalmente, durante a Guerra de Independência da América do Norte, *"the crisis"* é um termo corrente em brochuras, discursos parlamentares e cartas. Em francês, a tradução é proferida por Diderot: "Esses ruídos foram e serão, por toda parte, arautos das grandes revoluções. Quando um povo as deseja, com a imaginação agitada pela infelicidade, e apegando-se a tudo o que parece prometer-lhe seu fim, ele inventa e liga acontecimentos que não têm qualquer relação entre si. Isso é efeito de um mal-estar semelhante ao que antecede a crise nas doenças: surge um movimento de fermentação secreta no interior da cidade; o terror materializa o que ela teme..." Apareceriam mil pro-

fetas predizendo o fim próximo, a catástrofe, que seria impossível em um país cujo governo fosse feliz. Estas passagens, em que Diderot se refere ao primeiro século da era cristã, em Roma, para caracterizar indiretamente a situação na França em 1778 — um paralelo que, como disse Grimm, "não torna a obra menos contundente nem menos original" —, pertencem aos sintomas mais claros da crise e testemunham que a sociedade francesa tinha consciência dela (Diderot, *Œuvres*, III, 169, *Essay sur les Règnes de Claude et de Néron*). O fato de eu não ter conseguido encontrar uma associação de crítica e crise, expressa de modo literal, não deixa de ser significativo. Os conceitos parecem excluir-se reciprocamente em seu emprego polêmico, assim como os conceitos de moral e política.

125. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, 348.

126. Ver, a respeito, as *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, 1772, cap. IX: "Causes particuliers de l'Anarchie". "Em toda parte onde reina a liberdade, ela é incessantemente atacada e com muita freqüência está em perigo. Qualquer Estado livre em que não tenham sido previstas grandes crises encontra-se, a cada tempestade, no risco de perecer" (V, 318). As agitações ligadas a uma crise — no sentido estatal e político — são descritas por Rousseau no *Jugement sur la Polysynodie*, 1760 (ver nota 39, p. 186 deste livro): "Quem poderá conter o abalo havido ou prever todos os efeitos que ele pode produzir?" Enquanto a sociedade não se transformasse a si mesma, seria totalmente insensato tocar no Estado estabelecido.

127. Quanto a Hobbes, ver p. 27 deste livro. Partindo disso, Rousseau, *Œuvres complètes*, III, 346, diz: "É preciso que todo homem viva" conforme o grau de sua humanidade; qualquer um o reconhece, "uma vez que, de todas as aversões que a natureza nos dá, a mais forte é a de morrer, decorre daí que tudo é permitido por ela a qualquer um que não tenha outro meio possível de vida."

128. Rousseau, ibid.: "'Meu Senhor, eu preciso viver', dizia um pobre autor satírico ao ministro que lhe recriminava a infâmia dessa profissão. 'Não vejo a necessidade disso', retrucou-lhe friamente a autoridade. Essa resposta, excelente num ministro, teria sido bárbara e falsa em qualquer outra boca." A ironia penetrante e primitiva de Rousseau, que aqui se manifesta, foi transformada por Voltaire, no "suplemento" ao artigo "Critique" (*Dictionnaire philosophique*, 1771), em alvo de escárnio: "'Eu preciso viver' é também a desculpa de todos os malfeitores submetidos à justiça." Quem argumenta assim não mereceria sequer a honra de ser chamado de crítico. Sobre a origem do diálogo entre o crítico e o ministro, que circulava na época, cf. Büchmann, *Geflügelte Worte*, Frankfurt/Main, 1957, 219.

129. Cf., a respeito, G. Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle.*
130. Rousseau, *Œuvres complètes.*
131. Rousseau, ibid., III, 348ss.
132. Cf. Groethuysen, *Jean Jacques Rousseau.*
133. "Os franceses não se limitaram mais a desejar que seus assuntos fossem mais bem-feitos; começaram a querer fazê-los eles mesmos, e se evidenciou que a grande revolução preparada por tudo viria a ocorrer, não apenas com o assentimento do povo, mas por suas mãos" (Tocqueville, *L'Ancien Régime...*, 215, sobre a situação em 1771, quando Luís XV dissolveu o Parlamento).
134. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1780, IV, 513.
135. Ibid., IV, 538.
136. Ver p. 56 deste livro.
137. Diderot, *Œuvres*, XX, 26ss. Em uma carta de 3 de abril de 1771, Diderot pede expressamente à destinatária, a presidente da Academia de São Petersburgo (cf. a respeito Rosenkranz, *Diderots Leben und Werke*, 327) para que não a deixe cair nas mãos de outros. A "crise" ainda é tratada como um segredo.
138. Diderot, ibid.
139. "O cabo que segura e comprime a humanidade é formado por duas cordas; uma não pode ceder sem que a outra se rompa", diz Diderot (ibid.). Descreve, deste modo, não somente a conexão interna entre a crítica religiosa e a política, mas, também, o caráter polêmico da humanidade, que só se estabelece na antítese com a religião vigente e a política inumana.
140. Diderot deixa em aberto o fim objetivo que a crise traria. Se os jesuítas continuassem a mandar, não haveria nenhuma dúvida quanto ao retrocesso ao despotismo radical e à barbárie absoluta. Tal como estavam as coisas, e sem querer exagerar sua capacidade de previsão, afirma que, para um povo esclarecido, o retrocesso à barbárie seria muito mais fácil do que um único passo em direção à civilização. O bem e o mal teriam seu tempo de maturação. "Quando o bem atinge seu ponto de perfeição, começa a se transformar no mal; quando o mal é completo, eleva-se à altura do bem." A filosofia dos ciclos deixa todas as possibilidade abertas, mas, ao mesmo tempo, oferece a possibilidade de uma reviravolta, de uma mudança total nas relações de poder, sem ter que se embalar em uma autoconfiança progressista.
141. Ver nota 124, p. 229 deste livro.
142. Em que medida esses prognósticos dualistas de escolha determinaram a consciência da época aparece, por exemplo, em uma observação de Calonne em 1790: "Todos gemem com o estado atual, todos aspiram a um futuro melhor." Só haveria dois pontos de vista. Uns confiavam

nas operações da assembléia "e se convencem de que seu resultado final fará com que uma prosperidade duradoura suceda a uma crise momentânea"; os outros viam nessas medidas apenas a anarquia iminente. Os primeiros vislumbravam na revolução um processo necessário de cristalização, ao passo que os outros constatavam que o mal nunca pode ser eliminado pela época, e menos ainda pela eliminação do *"corps politique"* existente... "Para tomar uma decisão entre essas duas opiniões e julgar sadiamente o que se deve prever" era preciso examinar a situação da "assembléia" (Calonne, *De l'État de la France, présent et à venir*, 8).

143. Que a certeza do juízo moral já traz em si o fim da crise é uma concepção que corresponde, de um ponto de vista teológico, à experiência que São João tem do Juízo Final. Mesmo que o Juízo ainda não tenha ocorrido, a decisão já foi tomada pela encarnação e morte de Cristo na cruz (cf. o artigo "Krisis", de Herntrich, *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Kittel, 2. ed., Stuttgart, 1950). A transformação da escatologia cristã em utopia torna-se aqui — sobretudo no que parece ser óbvio — particularmente clara.

144. Mesmo onde a guerra civil era mencionada, a escolha nunca era entre guerra civil e escravidão, mas sempre entre escravidão e revolução. "Encarai sempre a guerra civil como uma injustiça ... Ela é a doutrina mais contrária aos bons costumes e ao bem público ... Escolhei entre uma revolução e a escravidão", exclama Mably (citado por D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française*, 233). A revolução significava liberdade, que determinava o fim da crise política e da guerra civil. A guerra civil como acontecimento existencial e político, que para Hobbes é a antítese histórica ao Estado, havia desaparecido do horizonte da experiência dos burgueses que viviam na ordem pública do século XVIII (ver nota 117, p. 180 deste livro). Pierre Bayle ainda conhecia a forçosa dialética de uma guerra civil: "Ele amava demais a paz para envolver-se nessa guerra religiosa", escreve sobre um erudito no período das guerras civis religiosas (artigo "Eppendorf", 1090 b). "Mas foi inútil que esperasse manter-se à margem, como espectador tranqüilo das emoções desse mar. Viu-se mais exposto à tempestade do que se houvesse estado numa das embarcações. Esse é o destino inevitável dos que querem conservar a neutralidade durante as guerras civis, sejam elas causadas pelo Estado ou pela religião. Eles ficam simultaneamente expostos ao insulto das duas facções; ganham inimigos sem fazer amigos. Ao contrário, se abraçassem calorosamente uma das duas causas, teriam amigos e inimigos. Destino deplorável do homem, vaidade patente da razão filosófica..." O espírito e elã dos *"novateurs"* é seguramente necessário, "pois, sem eles, poderíamos fazer progressos consideráveis?" (artigo "Aureolus", I, 399 b). As guerras

civis, dizem, são uma purgação da humanidade, mas ele prefere ser poupado destas vantagens, cujo preço é alto demais: "Mais vale continuar doente do que ser curado por um remédio tão terrível." O desenvolvimento progressista detém-se, para Bayle, na fronteira que traça entre o *"règne de la critique"* e o Estado. Na medida em que a crítica se estendeu ao Estado, isto é, na medida em que o movimento progressista dos modernos no interior da república das letras foi aplicado à história como um todo e também abrangeu os Estados, os cidadãos perderam a memória da guerra civil e, portanto, da função original do Estado, que se desenvolveu a partir das guerras civis religiosas, pondo fim a elas. A *Enciclopédie* trata da guerra sob todos os possíveis aspectos, em oito artigos diferentes, mas sob a rubrica *"guerre"* falta o conceito de *"guerre civile"*. A expressão é rara no século XVIII — foi quase suprimida —, e onde aparece é incorporada ao movimento progressista da história e, por isso, minimizada. "Guerras civis úteis aos talentos e às letras pelo movimento que impelem aos espíritos", observa Turgot em 1750 (II, 670); a guerra civil é útil ao progresso, e além disso é justificada se eliminar o obstáculo ao progresso, isto é, a tirania, conclui Vattel (*Le Droit des gens...*, III, XVIII), e "mais vale expor-se a uma guerra civil" do que ser súdito de um déspota (I, III, § 51). Exatamente do mesmo modo argumenta Holbach (no *Essay sur les préjugés*, citado por D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française*, 103) em 1770: "Ainda que a verdade traga para o espírito dos povos um progresso tão rápido que produz facções e até revoluções ..., os distúrbios passageiros são mais vantajosos do que uma languidez eterna sob uma tirania contínua ...; que o cidadão obedeça tão-somente à lei." Assim, ele radicaliza uma afirmação de Montesquieu que gostava sempre de citar, a de que as agitações no país seriam melhores do que o silêncio do despotismo (*Grandeurs des Romains...*, cap. 9). Além de justa, a guerra civil torna-se necessária, e no âmbito de uma história progressista só pode conduzir à liberdade. "Em algumas situações", diz L. S. Mercier, "há uma época que se torna necessária; época terrível e sangrenta, mas que é sinal da liberdade. É da guerra civil que estou falando." Mas, no fundo, esta guerra civil, que Mercier invoca, é apenas uma revolução: "A mais feliz de todas teve seu ponto de maturidade, e colhemos seus frutos ... É aí que todos os grandes homens despontam ... A guerra civil expõe os talentos mais ocultos. Surgem homens extraordinários, que parecem dignos de comandar outros homens" (*L'An 2240*, 329). A guerra civil não constitui para Mercier um acontecimento que provoca partidos e que se acirra pelas oposições destes partidos, como mais tarde é obrigado a constatar com horror (cf., a respeito, Mornet, ibid., 239), mas a chegada ao poder político do homem novo que, até então, vivia oculto. O progresso linear é certo.

A guerra civil é invocada, pois, enquanto revolução, seu resultado já está determinado. O *slogan* da nova elite não é a guerra civil nem a crise, mas a "revolução". O horizonte de experiência existencial, que Bayle ainda possuía, só é alcançado de novo após 1789. "Esta é a situação cômoda e segura de um mero e neutro espectador. Feliz é aquele que pode e tem permissão de ser neutro. Mas, quanto mais longa uma guerra, tanto mais árduo e perigoso é querer ser neutro, seja no mundo moral ou político." A distinção intelectual entre moral e política tornou-se uma divisão entre os partidos da guerra civil, que são políticos e ao mesmo tempo apelam para a moral. "Ambos os partidos exclamam com voz igualmente forte: quem não está comigo está contra mim, e o tratamento corresponde totalmente às suas palavras ... Vivemos na época dos extremos" (F. C. Freiherr von Moser, *Politische Wahrheiten*, XII).

145. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1780, IV, 513.
146. Ibid., 455; trata-se das "lições para os déspotas", que seriam transmitidas após a Guerra de Independência dos Estados Unidos.
147. Sobre Raynal, compare-se A. Feugère, *Un Précurseur de la Révolution. L'Abbé Raynal*, e G. Esquer, "L'Anticolonialisme au XVIII[e] siècle", in *Colonies et empires*, II, 8. Sobre a questão dos diferentes colaboradores em sua obra, sobretudo da colaboração de Diderot, que pôde ser esclarecida pelo achado de Dieckmann, ver o trabalho de Hans Wolpe, *Raynal et sa machine de guerre*.
148. *Œuvres*, XXV, 227, carta de Frederico a d'Alembert de 18 de maio de 1782, citada por Feugère, *Un Précurseur de la Révolution. L'Abbé Raynal*, 82.
149. Cf. G. Esquer, "L'Anticolonialisme au XVIII[e] siècle", 3ss, 27.
150. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1780, IV, 473, *passim*.
151. Ibid., cap. "Gouvernement" e I, 85. Raynal, isto é, seu colaborador Delayre também retoma de Rousseau a idéia da religião de Estado: "O Estado não é feito para a religião, mas a religião para o Estado" (IV, 533).
152. Cf., a respeito, D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française*, 235.
153. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1780, IV, 456.
154. Considerada do ponto de vista da história das idéias, esta é uma das formas de secularização da escatologia cristã. O homem, tendo tomado o lugar de Deus, encarrega-se da condução da história, como juiz moral, e pelo *"medium"* de sua filosofia da história acredita que o curso da história está assegurado no sentido da sua jurisdição: o juízo final é incorporado ao curso progressista da história como um processo constante e, no caso de Raynal, com estruturas inteiramente escatológicas.

155. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1770, I, 4.
156. Cf., a respeito, Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, 390ss. Chinard mostra a valorização crescente do *"bon sauvage"*, primeiramente usado pelos jesuítas para incitar a sociedade ao recolhimento religioso ou, ao menos, para conduzi-la a um aprimoramento moral, confrontando-a com a boa natureza na América. Mas, em seguida, ele foi incorporado pela sociedade para tornar-se um veículo da crítica política ao Estado.

Além disso, cf. B. Fay, *L'Esprit révolutionnaire...*, cap. I, "Em busca de um mundo novo". Do ponto de vista da moral e da filosofia da história, a importância do ultramar no século XVIII não é suficientemente reconhecida. A função política indireta do "mundo exterior" para a formação da nova sociedade que derruba o Estado absolutista ainda não foi, a meu ver, sistematicamente investigada. Em seu sentido histórico, o "mundo exterior" do sujeito dos tempos modernos é o mundo fora da Europa. Significativamente, Descartes, em sua "Doutrina moral provisória", compara com a China e o México as coisas externas inalcançáveis ao homem (*Discours de la Methode*, III). A descoberta, conquista e dominação crescentes desse mundo exterior é a expressão histórica das modernas filosofias da história. O crença no progresso ganha sua evidência histórica pela ocupação das terras no ultramar. Aqui reside outro pressuposto decisivo ligado à situação da moderna filosofia da história. Ver nota 117, p. 180 deste livro. Em sua *Theodizee* (*Die philosophischen Schriften*, 6, 113), Leibniz disse: "Santo Agostinho, por desconhecer as descobertas modernas, ficava perplexo quando se tratava de desculpar a preponderância do mal. Parecia aos antigos que somente a nossa terra era habitada e, mesmo assim, intimidavam-se ante os antípodas." No espaço, o além-mar suscitava inúmeras utopias que guiavam, no tempo, o progresso. Ao mesmo tempo, a sociedade encontrava aí o reino da natureza, onde todos os homens eram iguais, onde a "moral universal" se realizava — era, portanto, o mundo ideal, cujos conteúdos foram usados para submeter os Estados absolutistas à crítica política indireta. A consciência de uma unidade global, as respectivas filosofias da história e a crítica política indireta aos Estados absolutistas são um movimento único e inter-relacionado. "Todos eles como que se estendem pela Terra inteira e se fazem sentir em toda essa grande superfície", diz Rousseau no *Émile* (III, 104). Assim, descreve o homem moderno que se formou a partir do mundo dos Estados absolutistas. O contraste entre a Europa e a América é, para a consciência moderna, de longe mais decisivo do que, por exemplo, o contraste em relação à "China exemplar". A superioridade do europeu progressista e civilizado só se tornou manifesta do

outro lado do Atlântico. Lá, educou o "selvagem", que, por outro lado, representava a imagem ideal das teorias da natureza, e a partir do qual a Europa ("decadente") evocou uma mudança para melhor, por assim dizer, como um progresso adicional. Raynal era, ao mesmo tempo, um filósofo da ciclogia e do progresso. O lugar histórico, no qual a contradição interna perdeu seu valor, eram as colônias americanas, onde se encontrava a Constituição mais progressista do mundo, no reino da natureza mais primitiva. Após a Independência dos Estados Unidos da América, a oposição espiritual, que na França pode ser circunscrita a Voltaire e Rousseau, perdeu qualquer importância política: progressistas e filósofos da ciclogia estavam de acordo em relação à necessidade e exemplaridade da Revolução Americana. Ambas as correntes intelectuais puderam unir-se até formar uma única correnteza até 1789.

157. Em uma advertência no fim do último tomo da primeira edição (IV, 426), indica-se expressamente que a prometida decrição do estado atual da Europa não estava contida no manuscrito. Ao leitor instruído na "maneira indireta", a descrição da Europa, em especial da França, não terá escapado.
158. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1770, VI, 42.
159. Ibid., VI, 426.
160. H. Wolpe, *Raynal et sa machine de guerre*, 9.
161. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1770, VI, 421.
162. Cf., a respeito, uma voz do espaço alemão: "Todos os nossos escritos trazem o selo do nosso século escravo, sobretudo os jornais. É possível, nessas circunstâncias, fazer algo melhor do que se esconder neste hemisfério degenerado e ver o que ocorre na outra metade do globo? Lá ainda há homens que sentem que não foram destinados à escravidão..." Em breve os americanos mostrariam o que o homem é capaz de fazer. Como gigantes, se ergueriam para ganhar a luta. (Schubart, *Teutsche Chronik*, parte 41, 321; 20 de maio de 1776.)
163. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1770, VI, 409.
164. Ver p. 58 deste livro.
165. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1770, VI, 425ss.
166. Ibid., VI, 398.
167. Ibid., VI, 398.
168. Ibid., VI, 422. Desse mesmo ano remonta um progóstico revolucionário, que Frederico o Grande forneceu com formulações semelhantes. Frederico chegou à sua previsão ao deduzir as conseqüências políticas do *Système de la nature* de Holbach: "Se as idéias extravagantes de nossos filósofos se cumprissem, seria preciso, antes, transformar as formas de governo de todos os Estados europeus ... Tornar-se-ia tam-

bém necessário que a raça destronada fosse totalmente extirpada, para que não fosse alimento para guerras civis e celeiro de líderes de partidos sempre dispostos a se colocar à testa das facções para perturbar o Estado." Em todo caso, com a nova forma de governo, os novos homens tentariam constantemente tomar o poder. Levantes e revoluções não teriam fim, e o governo estaria exposto a ameaças mil vezes mais perigosas que guerras externas (*Œuvres*, IX, 166). O prognóstico de Frederico o Grande caracteriza-se pela descrição concreta dos acontecimentos políticos que se iniciam com a queda do governo, ao passo que em Raynal os acontecimentos políticos não são apreciados ou são encobertos pelo *páthos* moral com o qual evoca a vitória dos oprimidos há séculos.

169. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1770, VI, 421.
170. Cf. Fay, *L'Esprit révolutionnaire...*, 12. Raynal reconhece seu papel *"plump-dreiste"* [tosco e insolente], em comparação com os elegantes iluministas. "Quantas pessoas de gosto refinado ainda me considerarão distante do tom reservado aos escritores de talento!" (Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1780, I, Advertência).
171. Thomas Payne, *The Writings*, Nova York, 1894, I, 170. *The Crisis*, I (23 de dezembro de 1776).
172. Ibid.
173. Ibid., 370.
174. Ibid., I, 170 (23 de dezembro de 1776).
175. "Tu ou o teu rei poderão dar a isso o nome de 'delírio', 'rebelião' ou o que bem te aprouver. Isso é perfeitamente irrelevante. O desfecho determinará o caráter, e o tempo lhe dará um nome tão duradouro quanto o do rei" (Thomas Payne em 21 de novembro de 1778, ibid., 86). A Guerra de Independência dos Estados Unidos tinha provado que também uma guerra civil sangrenta — à diferença da Revolução Gloriosa de 1688 — poderia ser uma "revolução" que resultasse na liberdade política. A distinção empregada por Montesquieu entre *"guerre civile"* e *"révolution"* (ver nota 97, p. 225 deste livro) já não é mantida por Raynal (*Histoire philosophique et politique...*, ed. 1780, IV, 512): "As guerras civis que levam à escravidão os povos livres e à liberdade os povos escravizados só fizeram, na França, degradar os poderosos, sem resgatar o povo." O conceito de liberdade não é mais ligado somente ao de "revolução", mas ao de "guerra civil". Esta ligação é um termômetro para medir a agressividade crescente dos pensadores burgueses, sobretudo daqueles influenciados por Rousseau, como Raynal.
176. Raynal incorporou parágrafos inteiros do *Common Sense* para explicar os acontecimentos americanos em sua obra, que ele procurou com as

diversas edições manter sempre à altura dos eventos do seu tempo (*Histoire philosophique et politique...*, ed. 1780, IV, 391ss). "Cabe a uma (a sociedade) comandar, cabe ao outro (o governo) servir-lhe. — Mas, dizeis que são rebeldes ... Rebeldes! E por quê? Porque não querem ser vossos escravos." A Inglaterra quereria escravos, a América liberdade. "Todos traíram seu segredo. Deste momento em diante, nada mais de tratados ... E quanto ao rei? Ele é vosso inimigo..." (IV, 413). A obra de Raynal, como afirmou Mauvillon, seu tradutor alemão, pertencia aos livros "que sempre se imprimiram na França, sem o nome do autor, com a indicação de um lugar de imprensa falso, e que se vendiam em poucos dias" (*Philosophische und Politische Geschichte...*, I). Sobre a enorme repercussão de Raynal, cf. Fay, *L'Esprit révolutionnaire...*, 17 e 143. Nos Estados Unidos, Raynal alcançou a posição de Voltaire.

177. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1780, IV, 456. Sobre a influência do movimento de independência americano na França e o ânimo pré-revolucionário atiçado sistematicamente pelos maçons sob a direção de Franklin, cf. Fay, *L'Esprit révolutionnaire...*, 90ss. Turgot, por exemplo, escreveu em 1778: "Esse novo povo, em situação tão vantajosa que dá ao mundo o exemplo de uma Constituição na qual o homem goza de todos os seus direitos, exerce livremente todas as faculdades e só é governado pela natureza, pela razão e pela justiça." Esse povo seria a esperança da humanidade, "pode tornar-se seu modelo". Enorme quantidade de escritos, de opinião análoga, foi reunida por Fay, ibid.
178. Ver nota 146, p. 234 deste livro.
179. A expressão da transoceanidade — no sentido de uma "transcendência" do burguês progressista — procede de A. Rein, "Über die Bedeutung de überseeischen Ausdehnung für das europäische Staatensystem", *Historische Zeitschrift*, 137, 1.
180. Raynal, *Histoire philosophique et politique...*, ed. 1780, IV, 455. "A liberdade nascerá no seio da opressão ... e não está longe o dia do despertar" (IV, 552). A crise política era apenas um momento transitório que forçosamente conduziria a algo melhor — esta era a concepção da maioria dos cidadãos, determinada pela certeza moral. Característicos desta concepção são os relatos que Dupont enviou ao ministro de Baden, Edelsheim, sobre os acontecimentos após 1787. O conceito de crise aparece agora com mais freqüência, mas continua vinculado ao de revolução progressista (Karl Friedrich von Baden, *Politische Correspondenz*, I, 273ss, 284). Ao término da reunião de notáveis, Dupont escreve: "A França sairá do momento de crise mais poderosa, mais bem-constituída e mais feliz do que foi até então" (25 de maio de

1787; I, 268). "De toda crise a humanidade se ergue com uma parcela maior de conhecimento, uma dignidade mais altiva e um propósito mais puro" — F. D. Roosevelt diria isso já no século XX (citado por W. Besson, *Die politische Terminologie des Präsidenten F. D. Roosevelt*, Tübingen, 1955, 20), anunciando deste modo a eficácia ininterrupta da utopia progressista que, na medida em que evoca a crise, obscurece a sua experiência.

BIBLIOGRAFIA – FONTES PRIMÁRIAS

D'ALEMBERT, Jean le Rond (1717-1783), *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie, publié intégralement d'après l'édition de 1763*, Paris, 1919.

——— e DIDEROT, Denis (1713-1784), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres; ... Édition exactement conforme à celle de Pellet*, 72 v., Berna e Lausanne, 1778 et seq.

D'ARGENSON, René-Louis (1694-1757), *Mémoires*, publicadas por R. d'Argenson, Paris, 1825.

———, *La France au milieu du XVIII^e siècle d'après le Journal du M. d'Argenson*, ed. Brette, Paris, 1898.

D'AUBIGNÉ, Agrippe (1552-1630), *Œuvres complètes*, ed. Réaume et Caussade, Paris, 1877.

ADELUNG, J. Chr. (1732-1806), *Versuch eines vollständigen grammatischen kritischen Wörterbuchs der Hochdeutschen Mundart...*, 4 v., Leipzig, 1774 et seq.

(ANDERSON, James) (1679-1739), *The Constitutions of Freemasons, 1723*. Reprodução fac-similar da edição original, com uma introdução de Lionel Vibert I. C. S., Londres, 1923.

ANDERSON, Jacob (1679-1739), *Des verbesserten Konstitutionsbuches der alten ehrwürdigen Brüderschaft der Freymaurer erster Theil. Geschichte des Ordens auf Befehl der grossen Loge aus ihren Urkunden, Traditionen und Logenbüchern zum Gebrauch der Logen verfasst von Jacob Anderson, D. D. aus dem Engl. übersetzt*, 4 ed. ampliada, Frankfurt, 1783.

———, *Des verbesserten Konstitutionenbuches...zweiter Theil. Verordnungen, Gesetze, Pflichten, Satzungen und Gebräuche nebst historischer Nachricht von dem Ursprung des Ordens aus den Hellmundschen Urkunden gesammelt von dem Bruder Kleinschmidt*, f. d. A. C. Z. F., Frankfurt, 1784.

(anônimo), *Die entdeckte Heimlichkeit der Freymäurer*, (1779).

(anônimo), *Kurze historische Nachricht von dem Ursprung der Freymaurer-Gesellschaft und deren Geheimnissen mit unpartheiischer Feder in Sendschreiben vorgestellt*, (Frankfurt), 1742.

(anônimo), *Nachricht, welche Herr Generalvicarius von Monalto im Jahre 1752 aus Neapel über die dort einreissende und von dem Könige verbothene Freymäurerei erhalten hat. Aus dem welschen Manuskript ins Deutsche übersetzt*, 1785.

(anônimo), *Nachtrag von weiteren Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sondernbar aber den Stifter derselben Adam Weishaupt betreffen*, Munique, 1787, 2 partes.

(anônimo), *Einige Originalschriften des Illuminatenordens, welche bey dem geheimen Regierungsrath Zwack durch vorgenommene Hausvisitation zu Landshut den 11. und 12. Oktober vorgefunden wurden*, Munique, 1787.

BABO, Joseph M. (1756-1822), *Über Freymaurer, erste Warnung*, 1784.

———, *Politische Numern, enthaltend eine kurze Übersicht der gegenwärtigen Angelegenheiten Europas*, II, Frankfurt/Main, 1786.

BADEN, Karl Friedrich von (1728-1811), *Politische Correspondenz*, org. Erdmannsdörffer e Abser, 6 v., Heidelberg, 1888 et seq.

BARCLAY, John (1582-1621), *Argenis*, 5. ed., Frankfurt, 1626.

BAYLE, Pierre (1647-1706), *Dictionnaire historique et critique*, 3. ed., Roterdã, 1720.

(BODE, J. J. Chr.?) (1730-1793), *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten*, Frankfurt/Main, 1786.

BONNET, Charles (1720-1796), *La Palingénésie philosophique*, Münster (Perrenon), 1770.

BUHLE, J. G. (1763-1821), *Grundzüge einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften*, Lemgo, 1790.

CALONNE, Ch. Alex. de (1734-1802), *De l'État de la France, présent et à venir*, Londres, 1790.

CONDORCET, Ant. Nic. M. de (1743-1793), *Correspondence inédite de Condorcet et Turgot*, ed. Ch. Henry, Paris, 1882.

———, *Œuvres*, ed. A. Condorcet, O'Connor e Arago, 12 v., Paris, 1847.

COSANDEY, RENNER e UTZSCHNEIDER (1763-1840), *Drey merkwürdige Aussagen die innere Einrichtung des Illuminatenordens in Baiern betreffend*, Munique, 1786.

DE MAISTRE, Joseph (1753-1821), *La Franc-Maçonnerie, mémoire au Duc de Brunswick*, ed. E. Dermenghem, Paris, 1925.

DESAGULIERS, J. T. (1683-1744), *The Newtonian System of the World, the best Model of Government: Allegorial Poem*, Westminster, 1728.

DESCARTES, René (1596-1650), *Œuvres*, Paris, 1887 et seq.

DESÈZE, Romain (1748-1828), *Défense de Louis XVI*, Leipzig, 1900.

DIDEROT, Denis (1713-1784), *Œuvres complètes*, ed. Assézat et Tourneux, Paris, 1875-1879.

———, *Œuvres philosophiques*, ed. Vernière, Paris, 1956.

FÉNELON DE LA MOTHE, François (1651-1715), *Œuvres complètes*, Paris, 1850.

FREDERICO O GRANDE (1712-1786), *Œuvres*, Berlim, 1846 et seq.

———, *Die politischen Testamente*, ed. Volz, Berlim, 1922.

GÖCHHAUSEN, E. A. A., Freiherr v. (1740-1824), *Die Enthüllung des Systems der Weltbürgerrepublik*, Roma (Leipzig), 1786.

GROLMANN, L. A. Chr. v. (1741-1809), *Die neuesten Arbeiten des Spartakus (Weishaupt) und Philo (Knigge)*, 2. ed., 1794.

HAMBERGER, G. Chr., e MEUSEL, J. G. (1743-1820), *Das Gelehrte Teutschland oder Lexicon der jetztlebenden teutschen Schriftsteller*, 4. ed., v. 1-4 e 9, *addenda in* 11, Lemgo, 1783-1806.

HELVETIUS, C. A. (1715-1771), *De l'Esprit*, Paris, 1758.

HOBBES, Thomas (1588-1679), *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia, in unum corpus nunc primum collecta studio et labore*, Gulielmi Molesworth, Londres, 1839-1845.

———, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, now first collected and edited by Sir William Molesworth*, 11 v., Londres, 1835-1845.

———, *Behemoth or The Long Parliament*, ed. Tönnies, Londres, 1889.

———, *Leviathan*, ed. Lindsay, Londres, 1949.

HOLBACH, P. H. von (1723-1789), *Système sociale...*, 1773. Ed. alemã por Umminger: *Soziales System oder Natürliche Prinzipien der Moral und der Politik mit einer Untersuchung über den Einfluss der Regierung auf die Sitten*, Leipzig, 1898.

HOME, Henry (Lorde Kames) (1696-1782), *Sketches of the History of Man*. Ed. alemã: *Versuche über die Geschichte der Menschen*, 2 partes, Leipzig, 1774-75.

HOOKER, Richard (1554-1600), *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, ed. Chr. Morris, 2 v., Londres, 1954.

HYDE, Edward (1608-1674), *The History of the Rebellion and Civil Wars in England*, 6 v., Oxford, 1888.

JAMES VI (1566-1625), *The Basilikon Doron*, 2 v., ed. J. Craigle, Edinburgo e Londres, 1944.

JOHNSON, Samuel (1709-1784), *A Dictionnary of the English Language*, 2 v., Londres, 1755.

KANT, Immanuel (1724-1804), *Gesammelte Schriften*, org. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlim, 1902 et seq.

LEIBNIZ, G. W. (1646-1716), *Die philosophischen Schriften*, org. C. H. Gerhardt, 7 v., Berlim, 1875 et seq.

LESSING, G. E. (1729-1781), *Sämtliche Schriften*, org. Lachmann e Muncker, 22 v., Leipzig, 1886 et seq.

LOCKE, John (1632-1704), *An Essay concerning Human Understanding*, ed. C. Fraser, Oxford, 1894.

LUTHER, Martin (1483-1546), *Werke*, Krit. Ges. Ausgabe, Weimar, 1883 et seq.

MEGGENHOFFEN, Ferd. v. (1761-1790), *Meine Geschichte und Apologie*, 1786.

MERCIER, L. S. (1740-1814), *Tableau de Paris*, Amsterdam, 1782-1783.
———, *L'An 2240*, Londres, 1772.
MONTESQUIEU, Charles de (1689-1755), *Esprit des lois* (1748), Paris, 1845.
MOSER, F. C. Freiherr von (1723-1798), *Politische Wahrheiten*, Zurique, 1796.
PAINE, Thomas (1737-1809), *The Writings*, reunido e ed. M. D. Conway, 4 v., Nova York, Londres, 1894.
POPE, Alexander (1688-1744), *Collected Poems*, Londres, 1951.
(RAYNAL) (1713-1796), *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 6 v., Amsterdam, 1770.
RAYNAL, idem, 8 v., La Haye, 1774.
———, idem, 4 v., Genebra, 1780.
———, *Philosophische und politische Geschichte der Besitzungen und des Handels der Europäer in beiden Indien*, 7 v., Hannover, 1774-79, trad. J. Mauvillon.
RICHELIEU, Cardeal de (1585-1642), *Testament politique*, ed. Louis André, Paris, 1947.
RIVAROL, Antoine de (1753-1801), *Mémoires*, ed. Berville, Paris, 1824.
ROUSSEAU, J. J. (1712-1778), *Œuvres complètes*, Paris, 1823 et seq.
———, *Du contrat social*, ed. Halbwachs (Aubier), Paris, 1943.
SAINT-JUST, Louis de (1767-1794), *Œuvres*, ed. Jean Gratien, Paris, 1946.
SCHILLER, Friedrich (1759-1805), *Sämtliche Werke*, Säkularausgabe, Stuttgart e Berlim, 1904 et seq.
———, *Sämtliche Schriften*, ed. crítica e histórica, org. K. Goedecke, Stuttgart, 1867 et seq.
SCHLÖZER, A. L. von (1735-1809), *Briefwechsel meist histor. und polit. Inhalts*, 8 v., Göttingen, 1777-80.
SCHUBERT, Chr. F. D. (1739-1791), *Teutsche Chronik*, Augsburg, 1774 et seq.
SHAKESPEARE, William (1564-1616), *The Complete Works*, Oxford, 1954.
SIMON, Richard (1638-1712), *Histoire critique du texte du Nouveau Testament où l'on établit la Vérité des Actes sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée*, Roterdã, 1689.
———, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1680.
SPINOZA, Benedictus de (1632-1677), *Opera*, org. Gebhardt, Heidelberg, s.d.
(STATTLER, Benedict) (1728-1797), *Das Geheimnis der Bosheit des Stifters des Illuminatismus, zur Warnung der Unvorsichtigen hell aufgedeckt von einem seiner alten Kenner und Freunde*, Munique e Augsburg, 1787.
ST. SIMON, Duque de (1675-1755), *Mémoires complètes et authobiographiques*, 20 v., ed. St. Beuve, Paris, 1857.

TURGOT, A. R. J. (1727-1781), *Œuvres et documents*, ed. G. Schelle, 5 v., Paris, 1913-1923.

URIOT, Joseph (1713-1788), *Le Secret des Francs-Maçons mis en évidence*, Frankfurt, La Haye, 1744.

VATTEL, E. de (1714-1767), *Les Droits des gens ou Principes de la loi naturelle*, Londres, 1758. Carnegie Institution of Washington, 1926.

VAUVENARGUES, Marquês de (1715-1747), *Œuvres*, ed. P. Varillon, 3 v., Paris, 1929.

VICO, Giambattista (1668-1744), *Opere*, ed. F. Nicolini, Milão, Nápoles, 1953.

———, *De Nostri Temporis Studiorem Ratione*, latim e alemão (Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung), Godesberg, 1947.

VOLTAIRE, F. M. (1694-1778), *Œuvres complètes*, 52 v., Paris, 1877-1885.

———, *Dictionnaire Philosophique*, ed. Benda, Paris, 1954.

(WEISHAUPT, Adam) (1748-1830), *Schilderung der Illuminaten, Gegenstück zu Nr. 15 des grauen Ungeheuers*, (Nuremberg), 1786.

———, *Schreiben an den Herrn Hofkammerrath Ut(z)schneider in München*, 1786.

———, *Anzeige eines aus dem Orden der Frei-Maurer getrettenen Mitglieds (Cosandey) m. Anmerkungen (von Weishaupt) Sparta (Ravensberg)*, 1786.

———, *Kurze Rechtfertigung meiner Absichten*, Frankfurt/Main e Leipzig, 1787.

(WEISSENBACH, J. A.) (1734-1801), *Der letzte Vorbothe des Neuen Heidenthums Horus! oder das Endurtheil, das man dies Jahr übers Evangelium abgesprochen und zum Handbuch der Freymaurer gemacht hat*, Basiléia, 1784.

———, *Kritisches Verzeichnis der besten Schriften, welche in verschiedenen Sprachen zum Beweise der Religion herausgekommen*, Basiléia, 1784.

WIELAND, Chr. M. (1733-1813), *Gesammelte Schriften*, org. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlim, 1909 et seq.

BIBLIOGRAFIA – FONTES SECUNDÁRIAS

ALBERTINI, Rud. v., "Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieus", Marburg, 1951 (separata do *Archiv für Kulturgeschichte*).

ARENDT, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt/Main, 1955.

BAHNER, Werner, "Der Friedensgedanke in der Literatur der französischen Aufklärung", in *Grundpositionen der Französischen Aufklärung*, Berlim, 1955.

BÄUMLER, Alfred, *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik*, Halle, 1923.

BECKER, C. L., *Der Gottesstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Würzburg, 1946, trad. A. Hämel.

BÉNICHOU, Paul, *Morales du Grand Siècle*, Paris, 1948.

BERGER, *Schiller*, 6. ed., 2 v., Munique, 1910.

BÖHN, Max v., *Rokoko, Frankreich im achtzehnten Jahrhundert*, Berlim, 1921.

BOUSSET, W., *Der Antichrist*, Göttingen, 1895.

BOWLE, John, *Hobbes and His Critics*, Londres, 1951.

BRINTON, Crane, *A Decade of Revolution*. Trad. para o alemão por P. P. Rohden: *Europa im Zeitalter der Französischen Revolution*, Viena, 1938.

BROCKDORFF, Barão Cay von, *Die englische Aufklärungsphilosophie*, Munique, 1924.

BUDDEBERG, K. Th., "Descartes und der politische Absolutismus", in *Archiv für Rechtsgeschichte und Sozial-Philosophie*, XXX, Berlim, 1936-1937.

———, "Gott und Souverän", in *Archiv des öffentlichen Rechts*, NF, v. 23, 1937.

BURCKHARDT, C. J., *Richelieu, Der Aufstieg zur Macht*, Munique, 1935.

CASSIRER, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932.

CHINARD, Gilbert, *L'Amérique et la rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, 1913.

COCHIN, Augustin, *Les Sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789)*, 2 v., Paris, 1925.

DAKIN, Douglas, *Turgot and the Ancien Régime in France*, Londres, 1939.

DERMENGHEM, E., *Joseph de Maistre Mystique*, Paris, 1946.

DILTHEY, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, 9 v., Leipzig e Berlim, 1921 et seq.

DÖRRIES, E., "Gottesgehorsam und Menschengehorsam bei Luther", in *Archiv für Rechtsgeschichte*, 39, 1942.

ENGEL, Leopold, *Geschichte des Illuminatenordens, ein Beitrag zur Geschichte Bayerns*, Berlim, 1906.

ESQUER, G., "L'Anticolonialisme au XVIII[e] siècle", in *Colonies et empires*, II, 8, Paris, 1951.

FAY, Bernard, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIII[e] siècle*, Paris, 1935.

———, *Benjamin Franklin*, Paris, 1929.

———, *L'Esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du XVIII[e] siècle*, Paris, 1925.

FEUGÈRE, A., *Un Précurseur de la Révolution. L'Abbé Raynal*, Angoulême, 1922.

FINDEL, J. G., *Geschichte der Freimaurerei*, 3. ed., Leipzig, 1870.

FREYER, Hans, *Weltgeschichte Europas*, 2. ed., Stuttgart, 1954.

GARNIER, A., *Agrippe d'Aubigné et le Parti Protestant*, 3 v., Paris, 1928.

GIERCKE, Otto, *Johannes Althusius* und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 3. ed., Breslau, 1913.

GLAGAU, Hans, *Reformversuche und Sturz des Absolutismus in Frankreich (1774-1788)*, Munique e Berlim, 1908.

GÖHRING, Martin, *Geschichte der Grossen Revolution*, 2 v., Tübingen, 1950.

———, *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tübingen, 1946.

GROETHUYSEN, Bernhard, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 v., Halle, 1930.

———, *Jean Jacques Rousseau*, 4. ed., Paris, 1942.

HANOTAUX, Gabriel, *Histoire du Cardinal de Richelieu*, 5 v., Paris, 1893 et seq.

HARTUNG, Fritz e MOUSNIER, Roland, "Quelques problèmes concernant la monarchie absolue", in *Storia Moderna, Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, v. IV, Florença, 1955.

HÄUSSER, Ludwig, *Geschichte der Rheinischen Pfalz*, 2 v., Heildelberg, 1856.

HAZARD, Paul, *La Crise de la conscience européenne*. Ed. alemã: *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburgo, 1939.

———, *La Pensée Européenne au XVIII[e] siècle de Montesquieu à Lessing*. Ed. alemã: *Die Herrschaft der Vernunft, Das europäische Denken im 18. Jahrhundert*, Hamburgo, 1949.

HETTNER, Hermann, *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, 4 v., 7. ed., Braunschweig, 1925.

———, *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, Braunschweig, 1894.

HINTERHÄUSER, Hans, "Utopie und Wirklichkeit bei Diderot", *Heidelberger Forschungen* n. 5, 1956.

HÖNIGWALD, R., *Hobbes und die Staatsphilosophie*, Munique, 1924.
HORKHEIMER, *Die Entstehung der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930.
——— e ADORNO, Th. W., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1946.
JANET, Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2 v., 3. ed., Paris, 1887.
JODL, Friedrich, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 2 v., Stuttgart e Berlim, 1906.
KLUXEN, Kurt, *Das Problem der politischen Opposition, Entwicklung und Wesen der englischen Zweiparteienpolitik im 18. Jahrhundert*, Freiburg e Munique, 1956.
KNOOP, Douglas, JONES, G. P., *The Genesis of Freemasonry*, Manchester, 1947.
KOHUT, A., *Die Hohenzollern und die Freimaurerei*, Berlim, 1909.
KOSER, Reinhold, "Die Epochen der absoluten Monarchie in der neueren Geschichte", *Historische Zeitschrift* 61, 1889.
KÜHN, Johannes, *Toleranz und Offenbarung*, Leipzig, 1923.
LABROUSSE, C. E., *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, Paris, 1944.
LANTOINE, Albert, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, Paris, 1925.
LECKY, W. E. H., *A History of England in the 18th Century*, 3 v., Londres, 1892.
LE FORESTIER, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-Maçonnerie allemande*, Paris, 1914.
LENNHOFF, Eugen, *Politische Geheimbünde*, Zurique-Leipzig-Viena, 1930.
——— e POSNER, O., *Internationales Freimaurerlexikon*, Zurique-Leipzig-Viena, 1932.
LIPOWSKY, F., *Karl Theodor, Churfürst von Pfalz-Baiern*, Sulzbach, 1828.
LÖWENSTEIN, K., "Zur Soziologie der parlamentarischen Repräsentation in England vor der ersten Reformbill", in *Erinnerungsbuch für Max Weber*, II. B., Munique, 1923.
LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953.
LUBIENSKI, Z., *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, Munique, 1932.
MEINECKE, Friedrich, *Die Idee der Staatsräson*, 3. ed., Munique e Berlim, 1928.
MORNET, Daniel, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Française 1715 à 1787*, Paris, 1933.
NÄF, Werner, "Frühformen des 'modernen Staates' im Spätmittelalter", *Historische Zeitschrift*, 171, 1951.
———, *Die Epochen der neueren Geschichte, Staat und Staatsgemeinschaft vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, 2 v., Aarau, 1945.
PETERS, Richard, *Hobbes*, Harmondworth, 1956.

PEUCKERT, W. E., *Geheimbünde*, Heidelberg, 1951.
PLECHANOV, G. W., *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, Berlim, 1946.
POLIN, Raymond, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953.
PRIOURET, Roger M., *La Franc-Maçonnerie sous les lys*, Paris, 1953.
RALL, Hans, *Kurbayern in der letzten Epoche der alten Reichsverfassung, 1745-1801* (*Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte*, v. 45). Munique, 1952.
RANKE, Leopold v., *Sämtliche Werke*, 3. Ausg., Leipzig, 1867 et seq.
———, *Meisterwerke*, 6 v., Munique e Leipzig, 1924.
REIN, Adolf, "Über die Bedeutung de überseeischen Ausdehnung für das europäische Staatensystem", in *Historische Zeitschrift*, 137, 1927.
———, *Die europäische Ausbreitung über die Erde*, Postdam, 1931.
RIEGELMANN, H., *Die europäischen Dynastien in ihrem Verhältnis zur Freimaurerei*, Berlim, 1942.
RITTER, Gerhard, "Der Freiherr vom Stein und die politischen Reformprogramme des Ancien Régime in Frankreich", *Historische Zeitschrift*, 137, 1927.
ROCQUAIN, Felix, *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution, 1715-1789*, Paris, 1878.
ROMMEN, Heinrich, *Die Staatslehre des Franz Suarez S. J.*, Munique-Gladbach, 1926.
ROSENKRANZ, K., *Diderots Leben und Werke*, 2 v., Leipzig, 1866.
ROSENSTOCK, Eugen, "Revolution als politischer Begriff der Neuzeit", in *Abhandlung der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Literatur; Geisteswissenschaftliche Reihe*, n. 5, Festgabe für P. Heilborn, Breslau, 1931.
ROSSBERG, A., *Freimaurerei und Politik im Zeitalter der Französischen Revolution*, Berlim, 1942.
RUNKEL, F., *Die Geschichte der Freimaurerei in Deutschland*, 3 v., Berlim, 1931.
SAGNAC, Philippe, *La Formation de la société française moderne*, 2 v., Paris, 1945-1946.
SAUTER, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Viena, 1932.
SAY, L., *Turgot*, 2. ed., Paris, 1891.
SCHELSKY, H., "Die Totalität des Staates bei Hobbes", in *Archiv für Rechtsgeschichte und Sozial-Philosophie*, XXXI, 1937-1938.
SCHILLING, Kurt, "Naturrecht, Staat und Christentum bei Hobbes", in *Zeitschrift für philosophische Forschung* II, 2/3, Reutlingen, 1948.
SCHMITT, Carl, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munique e Leipzig, 1922.
———, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Colônia, 1950.

———, *Die Diktatur*, 2. ed., Munique, 1928.
———, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburgo, 1938.
SCHNEIDER, F. J., *Die Freimaurerei und ihr Einfluss auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Praga, 1909.
SCHNUR, Roman, "Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts, ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates", in *Festgabe für Carl Schmitt*, Berlim, 1959.
SCHOTT, Th., "Das Toleranzedikt Ludwigs XVI", in *Historische Zeitschrift*, 61, 1889.
SCHREIHAGE, H., "Thomas Hobbes' Sozialtheorie", in *Abh. des Instituts für Politik, ausländisches öffentl.* Recht und Völkerrecht an der Universität, Leipzig, H. 33, 1933.
SÉE, Henri, *L'Évolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1925.
SIEBURG, Fr., *Robespierre*, Frankfurt/Main, 1935.
SÖDERBERG, Hans, *La Réligion des Cathares, Étude sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Age*, Upsala, 1949.
SOREL, G., *Les Illusions du progrès*, Paris, 1908.
STRAUSS, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis*, Oxford, 1936.
TAINE, H., *Les Origines de la France contemporaine*. Ed. alemã de Katscher: *Die Entstehung des modernen Frankreich*, 3 v., Leipzig, 1891-1893.
TAUBES, J., *Abendländische Eschatologie*, Berna, 1947.
TEXTE, J., *Jean Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire*, Paris, 1895.
TOCQUEVILLE, A. de, *Œuvres complètes*, sob a direção de J. P. Mayer, Paris, 1952.
TÖNNIES, Ferdinand, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, 3. ed., Stuttgart, 1925.
TROELTSCH, Ernst, *Geschichtliche Schriften*, 4 v., Tübingen, 1912 et seq.
VALJAVEC, Fritz, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland, 1770-1815*, Munique, 1951.
VILLAT, Louis, *La Révolution et l'Empire*, I, Clio, Paris, 1947.
WAHL, Adalbert, *Vorgeschichte der Französischen Revolution*, 2 v., Tübingen, 1905-1907.
WEISS, Eberhard, *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie*, Wiesbaden, 1956 (v. 14 das publicações do Institut für europäische Geschichte, Mainz).
WEISS, M., *Histoire des réfugées protestantes de France*, 2 v., Paris, 1853.
WENCK, Woldemar, *Deutschland vor hundert Jahren*, Leipzig, 1887.
WOLF, Erik, *Grotius, Pufendorf, Thomasius*, Tübingen, 1927.

WOLFRAM, L., *Die Illuminaten in Bayern und ihre Verfolgung*, Erlangen 1899-1900 (2 Programmhefte des Gymnasiums zu Erlangen).

WOLFSTIEG, A., *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, 3 v., Burg b. M., 1913-1925.

WOLPE, Hans, *Raynal et sa machine de guerre*, Paris, 1956.

WRIGHT, Qincy, *A Study of War*, 2 v., 4. ed., Chicago, 1944.

WUNDT, Max, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1924.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

d'Alembert 226
d'Argenson 61-63, 122, 139, 185-186, 223
d'Aubigné 23, 164-165

Babo 179-180, 190, 199
Barclay 21-22, 163-164
Baur 14
Bayle 53, 59, 95-101, 103, 105-108, 140-141, 176, 206-208, 211, 216, 232-234
Beaumarchais 176
Bode 83, 191-192, 198-199, 212, 214
Bodin 94, 164
Bolingbroke 61, 220
Bonnet 226
Bossuet 114, 205
Boulainvilliers 57
Burckhardt 124, 165

Calonne 185, 193, 231-232
Calvino 170
Cappelle 94
Carlos I da Inglaterra 25, 124, 165, 173
Carlos II da Inglaterra 173, 221
Condorcet 107, 122, 215, 218-219, 225-227

Daschkoff 149
Daudé 59
Desaguliers 66, 213
Descartes 26, 166, 235
Desmaizeaux 59
Desèze 222
Diderot 13, 89, 102-103, 106, 108, 139, 149-150, 174-176, 206, 208, 210, 218-220, 226, 228-231, 234
Dilthey 25, 39, 164-165, 175, 181, 205
Dupont de Nemours 184

Fénelon 205, 220
Ferdinand von Braunschweig 190
Fleury 62, 187
Franklin 71, 238
Frederico o Grande 42, 68, 104, 107, 152, 172, 181, 208-210, 234, 236-237

Galiani 134, 223
Göchhausen 119-120, 192, 214-215, 222
Guilherme d'Orange 44

Henrique IV da França 26
Helvetius 181, 183
Hertzberg 181
Hobbes 13, 25-42, 50-51, 53, 67, 94, 99, 124-126, 135, 141-142, 146, 165-174, 177-179, 182-183, 190, 204, 207, 219, 230, 232
Holbach 136, 176, 220, 225, 233, 236
Home 180
Hooker 170

Jaime I da Inglaterra 220
Jaime II da Inglaterra 49
Johnson 182, 229

Kant 96, 107-108, 138, 210, 225
Karl Theodor da Baviera 82, 179, 201
Knigge 84, 116, 191-192, 198-199, 213, 215
La Harpe 128
Law 58

Le Clerc 59
Leibniz 115, 211, 213, 235
Lessing 64, 75-81, 89, 112, 120, 188, 197, 201, 209-210, 212, 215, 219
Locke 49-56, 59, 64, 67, 73, 102, 125-126, 181-183, 185, 211, 218-219
Luís Felipe (II) de Orléans 71
Luís XIV 20, 24, 57, 183-185
Luís XVI 12, 107, 130, 185, 219, 222
Lutero 169-170

Maquiavel 74
de Maistre 72-73, 193-194
Malherbe 208
Marmontel 121, 208
Marx 174
Mercier 137, 181, 225-226, 228, 233
Montesquieu 20, 57, 163, 227, 233, 237
Moser 221, 234

Necker 193, 223

Paine 156-157, 189
Pope 89, 205-207, 220

Quesnay 219

Raynal 151-158, 175, 189, 224, 226, 231, 234-238
Richelieu 22, 26, 164-165, 172
Rivarol 184
Rousseau 29, 62, 98, 107, 116, 138-148, 150, 152, 173-174, 182, 185-187, 210, 222, 224-225, 228-231, 234-237
Rousset 181

St. Just 107, 222
St. Pierre 61-62, 181, 185-187
St. Simon 57, 183
de Sancy 23, 164
Schiller 46, 53, 88-92, 178-179, 181-182, 200-202
Schubart 236
Shakespeare 29, 167
Simon, Richard 94-96, 108, 205-207, 210
Spinoza 25, 94, 165, 204, 207

Tomás de Aquino 168
Turgot 121-139, 180, 215-225, 233, 238

Vattel 41-45, 176-178, 217, 224, 233
Vauvenargues 175
de Véri 121, 215, 221, 223
Vico 96, 166, 177, 206
Voltaire 101-102, 104-105, 107-108, 138, 175, 178, 180, 183, 206-210, 223, 226-228, 230, 236, 238

Walpole 62
Weishaupt 84, 116, 189-192, 194, 198-199, 213
Wieland 87, 200-201, 213, 227
Wolff 179

Zedler 204